معارك نقدية

رحلة في أعماق العقل الجدلي

تأليف

مجاهد عبدالمنعم مجاهد

الكاملة ١٧

رحلة في أعماق العقل الجدلي

معارك نقدية

رحلة في أعماق العقل الجدلي

تأليف

رقم التسد
مجاهد عبد المنعم مجاهد

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
القاهرة ت/ ٩٠٤٦٩٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

الإهداء ..

إلى روح والـــــــــدي العظيم
مُحبّـــــــاً لأسلــــوبي النثري
أكثر من محبتـــه لإبــداعي الشعري

مجاهد عبد المنعم مجاهد

هذه الدراســـات

يشكل الجدل جناحاً من جناحي تفكيري منذ جعلت الكلمة أُفُقاً لي قبل أن تبدأ خمسينات هذا القرن .. إن طائر الفكر لا يستطيع إلا أن يطير بجناحي الجدل والحرية .. الجدل سعي الإنسان الدائم نحو تحقيق الحرية ، والحرية إذا لم تكن حرية جدلية تحولت إلى معتقدية وجمود .. وهذا ما يشكل معاركي النقدية التي خضتها لحوالي ثلاثين عاماً ..

وهذه الدراسات هي بيان من منظور هيجل ، كيف أن الجوهري من الجدل هو رسالته لا تعريفه ، ومن هنا يمكن أن يتعانق أفلاطون وأرسطو وابن رشد وهيجل وسارتر .. وهي نقد لفكر زكي نجيب محمود غير الجدلي والمفتقد للمنظور التاريخي ، وهي نقد لجارودي الذي هو مفكر ماركسي في ثياب براجماتية ، وخطر اتباعه في تقييم ابن رشد كما فعل محمد عمارة .. وهي نقد للنزعة الطبيعية المعادية للجدل والتقدم كما يمثلها فؤاد زكريا .. وهي نقد لمن يتصور العقل معلقاً في عالم علوي مفارق .. كما ظن محمد عاطف العراقي ، رغم إيمانه الشديد بالعقل . وهذا العقل المفارق يجعله متباعداً عن العقل الجدلي الذي يشتغل على أرض الواقع ..

ويبقى أن نتذكر جميعاً أن الجدل صناعة إنسانية وأنه ليس براعة منهجية تتم في فراغ ، بل هو من أجل أن يصبح الإنسان إنساناً ..

مدينة المقطم   مجاهد عبد المنعم مجاهد

١ / ٢ / ١٩٨٤ م

الجدل علم جبر الثورة

(١٩٧٢ م)

« الجدل هو القوة الكلية التي لا تقاوم ، التي لا يمكن لأي شيء أن يقف في وجهها ، مهما اعتبر هذا الشيء نفسه محصناً وثابتا »

(هيجل)

قال متصوف العصور الوسطى إيكهارت : « إنك لاتستطيع أن ترى إلا بفقدان النظر ، ولا أن تعرف إلا بعدم المعرفة ولا أن تفهم إلا بالضلال » (عن فولكييه : الجدل ٤٨) ، فهل هذا تلاعب بالألفاظ أم في هذا الانفراق يكمن جوهر الجدل ومسيرته الجدلية ؟.

إن الجدل ليس إلا رؤية انقلابية تخرج الإنسان من تناهيه وتحرره من تشيئه .. وإذا كان ماركس في « أطروحات عن فيورباخ » يرى أن « من الجوهري تربية المربي نفسه » (ملحق بكتاب الأيديولوجيا الألمانية ٦٤٦) ، فإن وسيلة هذا قائمة عند القديس أوغسطين الذي « اعتبر الجدل (علم العلوم) لأنه يعلمنا كيف نعلم ويعلمنا كيف نتعلم » (عن فولكييه : المرجع المذكور ٢٥) . وإذا أمكن البرهنة على هذه القضية ، فهل يمكننا أن نذهب مع أفلاطون حين قال : « إذن فستوافق على أن الديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها ، وأنه لن يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه » ؟ (أفلاطون : الجمهورية ٢٧٥) .

ولكن ، ماهو هذا الجدل الذي نتحدث عنه ؟. وإذا كان الجدل ـ كما سيتبين بعد قليل ـ هو الكشف عن الجوهري وفرزه من اللاجوهري ، فهل تعريف الجدل هو الشيء الجوهري فيه ؟ ولما كان هيجل « يقصد بجدله في التناهي أن يكشف سر (اللاتناهي الأصيل) » (تكر : الفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس ٥٨) فهل تعريف الجدل هو الشيء اللامتناهي في الجدل ؟ ألا يمكن في كل وقت وكل زمان وعند كل مفكر أن نلقى تعريفاً مغايراً للجدل ؟ إذن فإنّ التعريف ليس هو الشيء الجوهري في الجدل ، لأن هناك دائماً تجاوزاً له ... إذن ماهو الشيء اللامتناهي الذي يتبقى في الجدل ؟ إنها مهمة الجدل : الشيء الجوهري في الجدل هو الرسالة التي يؤديها .. ومن ثم فليس الجدل موضوعاً نلتقي به في الطريق

ندرسه ونصنفه ، ونتأرجح بين جدل لاهوتي وآخر علمي وثالث وجودي ورابع ماركسي .. بل الجدل رؤية انقلابية حتى يمارس العقل رسالته على نحو جدلي ..

يقول فيورباخ : « الجدل الحقيقي ليس مونولوجاً لمفكر وحيد مع نفسه ، بل هو حوار بين الأنا والأنت » (عن تكر ٩٠) . ومع أن « الغرض الأول في الجدل هو الإلزام » كما يذهب ابن سينا ـ (الشفاء : المنطق ـ الجدل ٢٤) ، ومع أن « الغرض من الجدل إن كان الجدلي سائلاً معترضاً إلزام الخصم وإسكاته » كما يقول الصادق الحلواني ـ (عن التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ٣٤٥/١) ، ومع أن الجدل في اللغة « الخصام واللجاجة » (المرجع نفسه ٣٤٤/١) ، ومع أن الجدل هو المنازعة في الرأي ويطلق على شدة الخصومة واللدد فيها » (معجم ألفاظ القرآن الكريم ١٩٤/١) إلاّ أن قوامه الحرية ... أن نتحاور يعني : أن يدخل كائنان في منطقة الحرية .. إن الجدل كما يقول شوبنهور « يعالج التفاعل بين كائنين عقليين هما ، لأنهما عقلانيان ، يجب أن يفكرا بشكل مشترك ، ولكنهما بمجرد أن يكفّا عن الاتفاق مثل ساعتين تحافظان بالضبط على الوقت نفسه يخلقان منازعة أو منافسة عقلية » (شوبنهور : فن المجادلة ٦) فإذا مادخل كائنان في منطقة الحرية عن طريق الجدل فإنّ هذا يعني أن يحترم كل منهما الآخر .. ومن ثم قال الرب لنبيّه : ﴿ وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾ بل إننا نجد أن ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ﴾ . إن الله رحب الصدر حتى إنه قد سمع للآخر ، استمع إلى تلك التي تجادل .. ومن ثم انتفت في فعل المجادلة نفسه الديكتاتورية .. الأمر إذن على نحو ماقاله الشاعر هولدرلين وأبرزه هيدجر : « لما كنّا حواراً وكنا قادرين على أن يستمع الواحد للآخر » (هيدجر : الوجود الإنساني والوجود العام ٢٩٣) وهكذا نظل منذ البداية على الجدل باعتبار أن جوهره الحرية .. أو بمعنى أدق إنّ هدفه تحرير الإنسان من أحاديته ونزعته التجزيئية والخضوع للقيد .. والحرية بالتعريف السارتري « هي عدم رد النظام

الحضاري إلى النظام الطبيعي » (سارتر : مشكلة المنهج ١٥٢) وربط الجدل بالحرية هو عين ماراه ماركيوز وهو يتحدث في ندوة عقدت عن جدل التحرر فقال : « إننا نتناول جدل الحرية (وهي بالفعل عبارة فضفاضة لامعنى لها لأنني أؤمن بأن كل جدل تحرر) وليس تحرراً بالمعنى العقلي فحسب ، بل تحرر يتضمن العقل والجسد ، تحرر يضم الوجود الإنساني كله .. فكروا في أفلاطون : التحرر من الوجود في الكهف . فكروا في هيجل : التحرر بمعنى التقدم والحرية على المستوى التاريخي . (ماركيوز : التحرر من مجتمع الوفرة ١٧٥) وبهذا التفتح في الحرية يستهدف الجدل خلق الإنسان الشامل بالمصطلح الغربي ، أو الإنسان الكامل بالمصطلح العربي ، أو بالإنسان المطلق بالمصطلح الصوفي . أي أنّ هدف الجدل إحداث تغيير انقلابي ثوري في الإنسان يخرجه من فردانيته إلى معانقة العالم بعد دربة طويلة من محو العلائق .

ولكن ، ألم يُقل إنّ الجدل له سيْرٌ معين ، له مصير محدد محكم ، بحيث لا يترك فسحة للحرية . إن هذا يطرح قضية ماإذا كان الجدل علماً أو فناً .. لكننا بقولنا : إن الجدل علم (أو) فن . إنما يجعلنا هذا نخرج عن الجدل بطريقة غير جدلية .. فلكي نكون أمناء مع جدليتنا فإنّ الجدل فن (و) علم معاً ، حيث هناك حوار جدلي بينهما ، كما سوف نتبين .. الجدل علم لأنّ له قواعد ، وفن لأنه يترك فسحة للخلْق الإنساني . هو علم له قواعد وإلا وقعنا فيما حذرنا منه ابن سينا من الاعتماد على الحدس والتخمين عندما قال : « أول ذلك أنّا إذا حصلنا المواضع التي فيها تستنبط الحجج على كل مطلوب ، والآلات التي بها يتوصل إلى استنباطها وعرفنا كيفية استعمالها ، كنا مرتاضين متخرجين ، ومعنى الارتياض التمكن من تكثير أفعال جنس واحد وتحسينه . فأما التكثير فأن تكون مواضع استنباط الحجة لنا معلومة معدة فلا يكون حالنا كحال من يحتاج إلى أن يتوكل على الخاطر والحدس » (ابن سينا ٤٨) وهذا أيضاً ماحذرنا منه سارتر عندما

قال : « لا يجب على الإنسان أن يخلط ومْض الأفكار بالجدل » (سارتر : مشكلة المنهج ٢٨٤) .. والجدل فن أيضاً لأن الفن علم ، ففي الفن جانبان : جانب نظري هو تعلم أصول الفن ، وجانب تطبيقي هو الممارسة « ولكن بجانب تعلم النظرية والتطبيق يوجد عامل ثالث ضروري لكي يصبح الإنسان أستاذاً في أي فن . يجب أن تكون مسألة السيطرة على أي منه مسألة اهتمام قصوى ، لا يجب أن يكون هناك أي شيء في العالم أكثر أهمية من الفن » (إريك فروم : فن الحب ٢٢) أي أنّ على الجدلي أن يقوم بمجموعة من الرياضات والمجاهدات ، أو الارتياض على حد تعبير ابن سينا ، والتدريبات على حد تعبير أرسطو ، كي يتحقق له ما يتحقق للمتصوف ، ألا وهو الوصول إلى حالة الصحو بعد المحو .

ولما كان هدف الجدل هو خلق الإنسان الشامل أو الكامل أو المطلق ، فإن الجدل مشروع ، إنه اتجاه نحو المستقبل ، ومن ثم فهو ليس تحليلاً باهتاً وشاحباً وجامداً للماضي أو الحاضر ، وإنما هو كشف عن خصب المستقبل وتحقق الإمكانية سواء بالنسبة لفرد أو الواقع كله . ومن ثمّ يمكن للجدلي أن يتصف بالوصف الذي أطلقه إسحق دويتشر على تروتسكي : « إن ميزة تروتسكي الأساسية هي أنه مفكر الأمام بالمعنى الذي تقول فيه الأسطورة الإغريقية إن بروميثوس هو مفكر الأمام على عكس أخيه إبيميثوس مفكر الوراء . إن عقله وإرادته وحيويته موجهة نحو المستقبل » (تروتسكي : الثورة الدائمة ١٢) وهذا مادفع سارتر إلى القول : « طالما أن الإنسان لم يدرس أبنية المستقبل في مجتمع محدد ، فإن الإنسان يتعرض بالضرورة لخطر عدم فهم أي شيء مهما يكن مما هو اجتماعي » (سارتر : المرجع المذكور ٩٧) . ومن ثم يمكننا أن نعتبر أن « الجدل الهيجلي مكرّس من أجل المستقبل ، لأن دراسة عملية التطور تعني السيطرة عليها مستقبلاً بمعرفتها معرفة موضوعية » (مجاهد عبد المنعم مجاهد : ثورة الجدل الهيجلي) وبهذا يكون الجدل الهيجلي منهجاً للكشف لا للعرض ، على عكس ماذهب إليه كوفمان عندما

قال : « إن جدل هيجل هو على الأقصى منهج للعرض ؛ وهو ليس منهجاً للكشف » (هيجل : إعادة تفسير ١٦٢) .

ولما كان هدف الجدل هو خلق الإنسان الشامل أو الكامل أو المطلق ، إذن فإنّ الجدل يهدف إلى هدم الحاضر والماضي معاً أو بإظهار تناهيهما .. بمعنى أن تفقد الأشياء والأوضاع قدسيتها وصنميتها وثباتها .. وهذه هي رسالة الأنبياء رسالة الجدليين : هدم الأصنام وخلق الجديد .. وهذه رسالة الشعراء رسالة الجدليين : هدم الأوثان والتجنيح نحو المستحيل .. وهذه رسالة المفكرين رسالة الجدليين : هدم محدودية الإنسان الفكرية والإطلال على خصب الإمكانيات الإنسانية .. وهذه رسالة الثوريين رسالة الجدليين : هدم الروتين والسيْر النمطي والاندفاع بالفعل الحاد للنفاذ سريعاً إلى المستقبل .. « ولا يزال الإنسان تُخْرق له العادات بها (أي بالأمور القدرية الصادرة عن معرفة التنوعات الحكمية) في ملكوت القدرة حتى يصير له خرْق العوائد (أي القوانين الطبيعية) عادة في فلك الحكمة .. فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكوان » (القول للجيلاني عن : عبد الرحمن بدوي : الوجودية والإنسانية في الفكر العربي ٤٤ ـ ٤٥) .

والتناقض هو مفجّر الجدل من الداخل .. هو حركة الإنسان نحو المستقبل .. إنه التفجّر من باطن الإنسان والأشياء . ومن ثم لا يجب أن نبحث في التناقض عن الوحدة ؛ بل أن نبحث في الوحدة عن التناقض .. وبهذا يكون الجدل تكشّف الوجود بالمصطلح الهيدجري .. إنه تجلية الكامن وكشف المحتجب .. إنه رحلة الداخل والأعماق .. هو جعل الداخل والأعماق يخرجان إلى السطح بداخلية وعمق .. والإنسان نفسه هو مفجر الجدل ، فالجدل لا ينفجر من تلقاء نفسه .. « إن المفهوم الجدلي ـ على أساس نظري وتطبيقي ـ يعلن عن يأسه . إن الواقع الإنساني هو تاريخه ، وفيه لا تنفجر التناقضات من تلقاء نفسها » (ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد ٢٥٢) والثوري الحقيقي هو الذي يقوم بتفجير التناقض

لا التهدئة بين المتناقضات ، كما يمكن أن يفعل الجدل على نحو مقلوب . والجدلي الثوري عليه أن يتخذ البادرة ويفجّر الجدل ، ويقال له : « لا تنتظر حتى تلجئك المطاردة إلى الاختباء » (القول لبيكيت عن : ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد ٢٤٣) .

ولكن قبل أن نواصل السير تكشيفاً لجوهر الجدل ورسالته ، ألم يُوجه أصلاً إلى الجدل نقد بأنه أقل في المرتبة المنطقية من القياس مثلاً ؟ ألم يوجه إليه النقد بأنّه شقشقة لفظية مثلاً ؟ ألم يُوَجَّه إليه نقدٌ بأنه يلغي التجربة الواقعية عندما نفى زينون الحركة مثلاً ؟ ألم يُوَجَّه إليه فرنسيس بيكون مثلاً النقد فقال : « إن الجدل لا يساعد على اكتشاف الفنون ؛ فكثير من الفنون قد اكتشفت بالمصادفة » (هيجل : محاضرات حول تاريخ الفلسفة ١٨٠/٢) ؟

هل قصد المعلم الأول حقاً أن يحط من شأن الجدل ؟ قيل إن البرهان أو القياس هو ذروة التفكير المنطقي عند أرسطو ، حيث أن الانطلاق هناك من مقدمات يقينية تنتج عنها نتائج بالضرورة تتّسق مع هذه المقدمات اليقينية ؛ ومن ثم فهذا اكتمال يتفق على أن الجدل قياس ينطلق من مقدمات ظنية .. قيل هذا عن أرسطو لكن أرسطو قال قولاً آخر ، فقد قال المعلم الأول : « الجدل عملية نقد حيث يكمن الدرْب إلى مبادئ جميع المباحث » (أرسطو : الأعمال الكاملة ، ١٠١/١ ، أ ٤٥) . بل لقد أدرك أرسطو أننا بالجدل نكون وسط المشكلات ، لكننا بالحجاج المنطقي نكون وسط القضايا .. والأولى تقتضي حلاً على حين أن الثانية لا تضيف جديداً .. يقول : « الحجج تبدأ (بالقضايا) على حين أن الموضوعات التي تشتغل عليها الاستدلالات (مشكلات) » (المرجع نفسه ١٠١ أ ١٥) . بل إنّ ابن سينا المفكر العربي قد أوضح أنّ في الجدل شرفاً على المنطق ، ذلك أنه يشتغل على المسائل السياسية والأخلاقية والاجتماعية للإنسان ، ومن ثمّ فهو يشتغل على أرض الواقع . ويقول : « لكن هاهنا قياسات أخرى

نافعة في الأمور الشركية ، وقياسات أخرى مغلطة والنافعة في الأمور الشركية فيها ما يتعلق ـ أول تعلّقها أو أنفع تعلّقها ـ بالأمور الكلية ؛ ومنها ما يتعلق أول تعلّقها أو أنفع تعلّقها بالأمور الجزئية . فيجب أن نتعلم هذه الأصناف أيضاً لما لا تخلو عنه من منفعة ، بل لما تدعو إلى استعمالها في الأمور المدنية من الضرورة » (ابن سينا : المرجع المذكور ٨) . بل إنّ ابن سينا أظهر محدودية التفكير المنطقي البرهاني على حين أن الاشتغال جدلياً يتيح فرصة للخلْق الإنساني والحرية الإنسانية وربط هذا بنفع الإنسان .. يقول : « أما الحاجة الداعية إلى تفصيل الأمر في كسْب المشهورات دون البرهانيات أنّ البرهانية محدَّودة الشرائط غير مخرجة عن حدي المطلوب في كل باب ، وأما الشهرة فليس شيئاً يتبع أجزاء المقدمات ويلحقها من نفسها ، بل هو شيء يأتي من خارج . فلا يكون القانون المستند إلى اعتبار أجزاء المقدمات نافعاً في ذلك ، بل نحتاج أن نحصي أموراً بما عرفت من الشهرة الخارجية . فتبيّن من جملة هذا أنّ هذا النمط من القياسات لا ينفع الإنسان استعمالها ولا تحصيل ملكتها فيما بينه وبين نفسه بالذات ، بل إنّ منفعتها على سبيل المخاطبة ، ولا أن ينفع المخاطبَ في أن يكمل ذاته ، بل ينفع في أمر آخر ، إمّا مؤدٍّ إلى تكملة ذاته بالقصد الثاني وإما مؤدٍ إلى قوام المصلحة الشركية » (المرجع نفسه ١٣) .

بل لقد أوضح شوبنهور أنّ البرهان عند أرسطو مقدمة للجدل ، أي أنّ الجدل هو الأصل ، والبرهان هو الفرع .. يقول : « يبدو لي .. أن أرسطو قد رسم منطقه السديد أو تحليله كأساس ، واستعداد لجدله وجعل من الجدل مهمته الرئيسية ، فالمنطق يعنى بمجرد شكل القضايا ؛ والجدل يعنى بمحتواها أو مادتها ـ بكلمة يعنى بجوهرها . ومن ثم من السليم النظر في الشكل العام لكل القضايا قبل الشروع في جزئياتها » (شوبنهور : فن المجادلة ١٠) .. وأوضح شوبنهور أيضاً المسألة بجلاء شديد حين قال : « يقول أرسطو ... إذا كانت القضايا من

وجهة النظر الفلسفية يجري تناولها من حيث صدقها ، فإنّ الجدل ينظر إليها حسْب معقوليتها أو المعيار الذي به تكسب استحسان ورضى الآخرين » (المرجع نفسه ١٠) فإذا كان الجدل يبدأ من المعرفة الظنية : فإن في هذا يكمن كماله لا نقصه .

وإذا قيل إن الجدل شقشقة لفصية ، فلا يجب أن نأخذ القول أخذاً سطحياً .. بل حتى إذا حدث توحّد بين الجدل والسفسطة وأخذت الأخيرة بالمعنى السيئ ، فإنّ حجج السوفسطائيين المجالدين « ليست بالضرورة على نحو يجعل الناس خاضعين لهم ، كما أنها ليست بالضرورة حقيقية ؛ ولكنّ حججهم بشكل أو بآخر قد تجعل خصومهم يتأملون في آرائهم ، وهذا يؤدي خدمة ممتازة لخصومهم » (فونج يو لان : روح الفلسفة الصينية ٤٩) . وإذا كان أبيلار يُهَاجَمُ من زاوية أنه يتلاعب في جدله بالألفاظ فإنّ « الجدل الذي أعطى له أبيلار ثقلاً كبيراً لم يكن مجرّد تلاعب لفظي أجوف . بل كان بالنسبة له أداة ، أكبر أداة مميزة عرفها في عمله نحو فهم الوجود الإنساني » (جرين : بيتر أبيلار ٨٥) إنّ الجدل تشكيك فيما هو شائع بهدف الوصول إلى الجوهري الخفيّ قبل عملية التشكيك .. يقول الفيلسوف الصيني وي شي Hui Shih : « أذهب اليوم إلى مملكة (يويه) وقد وصلت إلى هناك أمس » (فونج يولان : المرجع المذكور ٥٢) . هل هذا تناقض في التعبير ، أم تساؤل أصيل عن حقيقة الزمن ؟ هل هناك زمن مطلق أم أنّ الزمن نسبي والإنسان معياره ؟. وعندما قال : « الشمس في الظهيرة هي الشمس في الأفول ، والمخلوق الذي يولد هو المخلوق الذي يموت » (المرجع السابق ٥١ ـ ٥٢) أليس هذا هدْماً لثبات الأشياء وكشفاً لديناميّتها الحركية ؟ وقد يقال إن سفسطة المجادلين قد تصل إلى القضية وعكسها فإنّ كنج ـ سن لونج يقول : « إنّ حصاناً أبيض ليس حصاناً . فكلمة (حصان) تشير إلى شكل ، وكلمة (أبيض) تشير إلى لون . وتسمية لون ليس تسمية شكل . ولهذا أقول إن حصاناً أبيض ليس حصاناً » (كريل : الفكر الصيني ٧٧) أما أحد أتباع موتزو Motzu

فيقول : « إن حصاناً أبيض (هو) حصان ، وأنْ تركب حصاناً أبيض يعني أن تركب حصاناً . وإنَّ حصاناً أسود هو حصان . وأنْ تركب حصاناً أسود هو أنْ تركب حصاناً » (المرجع نفسه ٧٧) فإن المجادليْن وصلا إلى نتيجة واحدة كانت هي هدف جدلهما : الجوهري .. الجوهري في الحصان هو وظيفة .. الأول يرى أن نفرز الجوهري من اللاجوهري .. أن نفرز الحصانية من اللونية مثلاً .. والثاني يرى أن الجوهري قائم في الوظيفة الحصانية بصرف النظر عن اللون ..

وإذا قيل إن الجدل ينفي الواقع المعتاد للناس ، حيث نفى زينون الحركة رغم أن الناس يتحركون ، فإنّ مانفاه زينون ليس الحركة بل نفى تطابق الزمان مع الحركة . فكأنه ألقى نظرة جدلية أعمق على العلاقة الزمكانية وبهذا استطاع أن يخرج من فجاجة الحس المباشر توصلاً إلى جوهر الأمر و « النتيجة العامة للجدل الإيلي قد أصبحت هكذا : الحقيقة هي الواحد وكل ماعدا هذا زيف » (هيجل : محاضرات حول تاريخ الفلسفة ٢٧٧/١) ومن ثم « يجب النظر إلى عبارات زينون من وجهة النظر هذه ، لا على أنها موجهة ضد حقيقة الحركة كما يبدو للوهلة الأولى ، بل كإشارة إلى كيف أنّ الحركة يجب أن تتحدد بالضرورة وبإظهار المجْرى الذي يجب اتباعه » (المرجع نفسه ٢٦٧) .

وهكذا فإن الجدل هو سلاح الإنسان وسط معاشه ، وسط مشكلاته ، وسط مجادلاته ، وسط تشابكاته ، وسط تعرقلاته .. ولكن ألم يُقْصد بالجدل ـ على الأقل قديماً ـ أن يكون من السؤال والجواب منعزلاً فحسب ، في هذه اللعبة النظرية ، مبتعداً عن أرض الواقع ؟ لكن السؤال بحدّ ذاته مغروس في قلب الواقع : فأنْ أسأل سؤالاً يعني أنّ هناك شيئاً معطوباً (سواء صدقاً أم كذباً ، حقاً أم زيفاً) في الشيء المسآل عنه ... وهذا ماجعل أرسطو يفرّق بين السائل والمجيب ، وأوضح ابن سينا هذا عندما قال : « وبئس ماظنَّ مَنْ ظنَّ أن القياس الجدلي هو فعل يصدر عن السائل لاغير ؛ كأنه لم يسمع المعلم الأول يقول في

(أنـالوطيقـا) : « إنّ المجيب يقيس من المشهورات والسـائل من التسلمات ، بل المجيب إنما هو مجيب من حيث هو حافظ وضع ، والسـائل هو سـائل من حيث هو نـاقض وضع » (ابن سينـا : المرجع المـذكور ٢٥) إن الجـدل سيْر من نقض وضع وإحاطته بالتساؤل حتى نصل إلى القضية الأولية الجذرية ومن هنا فإن « الأسـاس الحق للجدل التاريخي هو على أية حال مما وجده فيشته (مثل هيجل) في الجـدل المنطقي . إن الفلسـفة عند فيشته يجب أن تبدأ بتحليل المعتقـدات التي تبـدو لنـا مؤكدة ونظلّ بها حتى نجد القضية الأولية الحقة بشكل بدهي » (كامنكا : فلسـفـة لودفيج فيورباخ ٨) ولقـد تنبـه المعلم الأول منـذ القـدم إلى أن الجـدل الحق هـو التسـاؤل الحق ، هو طرْح السـؤال الأسـاسي .. يقول في كتـابـه (طوبيقـا) : « إنّ أي شخص يعتزم صياغة أسئلة عليه أولاً أنْ ينتقي الأسـس الـذي منـه ينبغي أن يوجه هجومه . وثانياً عليه أن يصوغهـا ويرتّبهـا سؤالاً بعـد سؤال لتتضح لنفسـه وثالثـاً وأخيراً عليـه أن يشرع بـالفعل فيطرحهـا على الطرف الآخر . وبـالنسبـة لاختيار الأسـاس تكون المسـألة سواء بـالنسبـة للفيلسوف والجـدلي ، ولكن كيفيـة الشروع في تنظيم النقاط وصياغة الأسئلة مسألة تهم الجـدلي فحسـب » (أرسطـو : المؤلفات الكاملـة ١٥٥/١ ، ب ٣) وإن عمليـة طرح السـؤال الأسـاسي عمليـة هـدم وضع ، وبناء وضع جديد .

إن الجدل لما كان في الأصل حواراً فإنّ الحرية سارية فيـه منـذ البـدايـة .. ليست هنـاك مصـادرة على طرفي الحوار .. يقول برايس بران : « لمـا كان الجـدل بالماهية حواراً فإنه يفترض بداهة وجود اثنين . ولهذا فهو ضد فكرة الواحدية » . (عن فولكييه : الجـدل ٦٩) وكارل بوبر يوضح المسـألـة فيقول : « يمكن ترجمـة التعبير اليـونـاني He Dialektike بـ (فن) الاستخـدام الخلافي للغـة » (بـوبر : تخمينات وتفنيدات ٢١٣) وهذا الخلاف هو الذي يجعل الجدل بـالطبيعـة جـدل الحريـة .. يقـول هربرت مـاركيـوز : « يمكننـا أن نسمي المنطـق الـديـالكتيكي

(منطق حرية) أو بتعبير أدق منطق (تحرير) ذلك أن الصيرورة هي صيرورة عالم مستلب ، لا يستطيع (جوهره) أن يصبح (ذاتاً) .. إلا إذا هدم وتجاوز الشروط التي (تناقض) تحققه » (ماركيوز : الماركسية السوفياتية ١١٦) ، وهذا الهدم يبدأ بفعل التحاور .. إنّ التحاور قائم على السؤال والجواب .. والسؤال يعني هدم وضْع .. وهذا يعني أنَّ هناك معياراً آخر لدى طارح السؤال بالنسبة للمسألة المطروحة .. ومن ثمّ فإنّ الإيجاب موجود منذ البداية في السؤال ، فالسؤال ليس بالضرورة وفقط أمراً سلبياً .. والجواب نفسه هدم للعنصر السلبي في السؤال .. غير أن هذا الحوار الجدلي لا يتجلّى إلاّ إذا سُئِلَتْ الأسئلة الجوهرية ..

ومن ثم فالجدل ليس فحسب سؤالاً وجواباً ، بل هو بالأحرى وبالجوهري كما قال جارودي « فن طرح الأسئلة بقدر ما هو طريقة لإعطاء الجواب عليها » (جارودي : ماركسية القرن العشرين ٨٥) فالسؤال الجوهري تساؤل حول استبقاء الجوهري حتى لا يضيع وسط العَرَضي ، ومن ثمّ فإنّ التساؤل هو حجر الزاوية في الجدل ، حتى لو كان بمعنى الحوار .. فبالتساؤل تسقط أبدية الأشياء وتخلق الثورية .. وبهذا المعيار استطاع هرزن أن يقيم فلسفة هيجل عندما قال : « إن فلسفة هيجل هي علم جبر الثورة ، إنها تحرر الإنسان إلى درجة فريدة ولا تترك حجراً قائماً من العالم المسيحي ، من عالم التراث البالي » (هرزن : الأعمال الفلسفية المختارة ٥٢١) بل « لقد وصف هيجل ذاتهُ : لُبَّ جدله بأنه (روح المناقضة) » (ماركيوز : العقل والثورة . هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية ٣٥) ويحدثنا ماركيوز عن مفهوم العقل عند هيجل فيقول : « إن لمفهوم العقل عند هيجل طابعاً نقدياً خلافياً مميزاً ، فهو مضاد لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة » (المرجع نفسه ٣٥) المبدأ الأول في الجدل وهو المبدأ الأول في الثورية : لا قداسة للأشياء .. لا ثبات للأوضاع .. وعلى هذا كتب هيجل في موسوعته الفلسفية : « من الأهمية القصوى تأكيد وفهم طبيعة الجدل على نحو حق سواء كانت هناك

حركـة ، سواء كانت هنـاك حيـاة ، سواء كان لأيّ شيء تـأثير على العـالم الواقعي هنـاك جـدل يعمل . إنـه أيضـاً روح المعرفـة التي هي علميـة حقـاً » (عن كارل بوبر : المرجـع المـذكـور ٣٢٨) وترتّب على هـذا أن قـال عن الجـدل إنـه « القـوة الكليـة التي لا تقـاوم التي لا يمكن لأيّ شيء أن يقف في وجههـا ، مهما اعتبر هـذا الشيء نفسه محصناً وثابتاً » (عن المرجع نفسه ٣٢٣) ، وربما كانت القدرة التي في الجـدل على هـدم الأشيـاء هي دافع أبيلار إلى اعتنـاق الجـدل فقـد قـال : « لقـد فضّلت حرب المنـاهـج الجـدليـة على كل التعـاليم الأخرى في الفلسفـة ، وهكـذا قايضت الأسـلحة الحربيـة بـأسلحـة أخرى وأطلقت معـارك الجّدل الكلامي على غنائم الحرب » (عن جرين : بيتر أبيلار ٣٥) . إن روح الثورة هي لب الجدل ، بل إن هذه الروح نجدها حتى في جـدل أفلاطون : « الجـدل عنـده ليس إيجـابيـاً فحسب ، مثلمـا كان عنـد سقراط : بل هـو جـدل دينـامي ، إنـه يتضمن حركـة للروح ، إنه يتضمن توثّبـاً نحو القهر والفتح ، تجـاوزاً لمـا هو معطى بشكل أولي » (فولكييه : الجدل ٢٢) .. وهـذا هو جوهر الجـدل : « فهل توافق أيضـاً على أن تطلق اسم العالم (بالجدل) على ذلك الذي يرتقي إلى تفسير ماهية كل شيء ؟ ألا ترى أيضـاً أنّ مَنْ لا يستطيع تقـديم هـذا التفسـير لنفسـه وللآخرين يكون عقلـه عاجزاً بهذا القدر ؟ » (أفلاطون : الجمهورية ٢٧٤) .

إنّ الثوريـة لا تتـأتّى إلا بطرح السـؤال الجـوهري الـذي يـوصـل إلى المبـدأ الأول . وعلى هـذا قـال أفلاطون في جمهوريتـه : « إذن فـالمنهج (الجـدلي) هـو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته ، بعـد أن ينبـذ الفروض واحـداً بعد الآخر كيما يضمن سلامة نتائجه . وهو وحـده القـادر بحق على أن يخلص عيْن النفس من وحدة الجهل الفادح التي تردّت فيها برفعها إلى أعلى مستخدمـاً في هـذا العمل ما عددناه من العلوم » (أفلاطون : المرجع المذكور ٢٧٣) ومن ثم فـالجـدل بالضرورة فلسفـة ، حيث أن الجـدل والفلسفـة جوهرهمـا واحـد : تنحيـة العرض

ونزع القشور توصّلاً إلى الجوهري ولب الأمور .. لكننا لا يجب أن نعتبر الوصول إلى الجوهري والمبدأ مسألة من مسائل النظر فحسب ، بل هو مطلب عملي أيضاً .. الوصول إلى أن نحيا في حياتنا العملية حياة أفضل .. ومن ثم فهدف الجدل عند أفلاطون مثلاً هو الوصول إلى مثال الخير لتقويم الحياة .. يقول : « إن العارف (بالجدل) عليه أن يتمكن من تمييز مثال الخير والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى ، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كلّ الاعتراضات وذلك بأنْ يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود لا على ما هو ظاهر ، ويظل ظافراً إلى النهاية دون زلّة واحدة . فإنْ لم يفعل ذلك فلا أظنّك تقول عن مثل هذا الشخص إنه يعرف الخير في ذاته أو أي شيء آخر يتصف بالخير ، بل إنه إنْ كان يدرك ظلاً من الخير فما ذلك إلاّ بالظن لا بالعلم ، ولن تقول عن حياته إلاّ أنها حلم ومنام لن يتيقّظ منه في هذا العالم ؛ بل سيهبط قبل ذلك إلى العالم الأدنى حيث يدوم سباته إلى الأبد » (أفلاطون : المرجع المذكور ٢٧٤) .. إن الجدل عمل ، وإذا كان فيه جانب نظر ، فهو عمل أيضاً ، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل سارتر « يميل إلى استخدام مصطلحاته أكثر مما يميل إلى تعريفها ، وهذا يتمشى مع استراتيجيته الجدلية لأنه في كل مستوى من العينية تتخذ مصطلحات سارتر دلالة جديدة ويضمن المصطلحات القديمة في مركبات أوسع » (لينج وكوبر : العقل والعنف ١٠) وإذا كان الجدل عملاً فربما هذا هو الذي يجعل تعريف الجدل ليس جوهرياً حيث يجب إسقاط تعريف الجدل وتجاوزه إلى ممارسته .. بل لأنّ الجدل عمل ربما كان هذا هو الذي يجعل الجدل أقدم من المنطق ممارسة لا مجرّد مصطلح ، بل إنّ شوبنهور يقول : « يبدو أن الجدل كلمة أقدم من المنطق »☆ (شوبنهور : المرجع المذكور ٥) بل إن سارتر قد ربط بين الجدل والبراكسيس أو السلوك الغرضي الإنساني فقال : « لا أستطيع أن أصف هنا الجدل

☆ سوف أعالج هذه الفرضية بالتفصيل في كتاب قادم بعنوان « تاريخ المنطق في العالم » .

الحقيقي للذاتي والموضوعي وعلى الإنسان أن يبين الضرورة المشتركة لـ (تب
ماهو خارجي) و (تخريج ماهو باطني) والسلوك الغرضي الإنساني هـ
الواقع انتقال من الموضوعي إلى الموضوعي من خلال عملية التبطّن . والمث
باعتباره التجاوز الذاتي للموضوعية نحو الموضوعية وباعتباره ممتداً بين الظر
الموضوعية للبيئة والأبنية الموضوعية لمجال الممكنات يمثل في ذاته الوحدة المتحر
للذاتية الموضوعية ، يمثل تلك المكونات الرئيسية للنشاط » (سارتر : مش
المنهج ٩٧) .. ولأن الجدل عمل فهو مشروع نحو المستقبل ، وهذا ما يجعل الز
جدلياً « الجدل كحركة للواقع ينحلّ إذا لم يكن الزمن جدلياً ـ أي إذا ر
الإنسان المستقبل كمستقبل بعمل معين » (لينج وكوبر : المرجع المذكور ٥٤)
فالجدل وهو عمل هو إخراج الإنسان من سباته وغفلته ، وهذا هام لكل النـ
لكي يكونوا ثوريين .. وهو هام بصفة خاصة للسياسيين لأن الجدل عمل ..
هذا يقول فولكييه شارحاً جدل أفلاطون : « إنّ حدْس المثل هذا ضروري بص
خاصة لرؤساء المدنية الذين لاتتوقّف وظيفتهم حسب الأفلاطونية فقط .
التنظيم المادي للأمة بل أيضاً توجيه أخلاق الأفراد » (فولكييه : المر
المذكور ٢٧) .

فإذا كان الجدل عملاً ، فإنّ الجدل علم وفن معاً .. علم نظري يقود العمل
وفن ممارسة هذا العلم بشكل خلاق، مع اهتمام بجعل هذا الفن شغل الإنسـ
الشاغل في الحياة .. إن الجدل علم من حيث إن هناك مجموعة من المباد
تنتظمه ، والجدل فن من حيث إنّ هناك خلقاً في الممارسة . ثم إن العلاقة الجدلي
بينهما محكومة بالظرف التاريخي والمستوى الحضاري .. لكننا لانريد أن نصل إ
ماوصل إليه جارودي من أن قوانين الجدل هي كشف حساب مؤقت لأننا بهـ
نكون قد خُنّا الجدل وأفقدناه جوهره وهو البحث عن المبادئ والعلل الأولى
فلأنّه هو نفسه بحث عن المبادئ والعلل الأولى يجب أن تكون له من باب أو

مبادئه وعلله الأولى .. لقد انتهى جارودي إلى : « إذا نحن اعتبرنا عدداً من قوانين الجدل ـ وهي في الواقع وفي كل عصر كشْف الحساب المؤقت دائماً لانتصارات العقلانية ، وهي بالتالي حقيقة مطلقة بوصفها كشْفاً لانتصارات الماضي وحقيقة نسبية كطريق إلى انتصارات مقبلة ـ إذا اعتبرنا هذه القوانين حقيقة مطلقة ومكتملة ، ثم أردنا أن نحكم على نظرية علمية ما بأنها صائبة أو خاطئة ، حسبما تكون متوافقة أو غير متوافقة ـ مع قوانين الجدل المعنية إذْ ذاك (كما حدث مثلاً بشأن علم الحياة) فإنّ هذه الصورة من الماركسية لاتمارس أبداً دورها التحريري المخصب ، بل تصبح كابحاً دون البحث » (جارودي : ماركسية القرن العشرين ٧٤) .. وإنّ للجدل مبادئه الأولية التي تثرى بثراء الحضارة وتنضاف إليها مبادئ جديدة .. ولكن هذه المبادى لاتستمدّ بطريقة التجريب والمحاولة والخطأ ، كما ذهب كارل بوبر ، كما أنها لاتتم بمعرفة تجريبية بعدية على نحو ماذهب إليه شوبنهور عندما قال : « الجدل في معظمه يمكن أن يُشَيَّد بعديّاً àposteriori أي أننا قد نتعلم قواعده بمعرفة تجريبية » (شوبنهور : فن المجادلة ٦) ستظل للجدل مبادئه الأولى مثل « الفكر يكون جدلياً بشكل دائم إذا مال إلى أن يتجاوز نفسه » (فولكييه ١٢٥) أما شكل هذا التجاوز ومداه فهو محكوم عليه بفنّية المجادل وتمكّنه من فنّه وتملّكه لناصية المبادئ الجدلية ، ومحكوم بالظرف التاريخي وباستكشاف الجدلي لخصوصية التناقض في كل مجال ، كما ذهب ماوتسي تونج في دراسته « في التناقض » .. وعلى هذا يكون هناك ارتياض من جانب الجدلي ، لاستخدام هذه المبادئ ، وبهذا يكون الجدل صناعة على حد تعبير ابن سينا ، وشرط الصناعة : الاستعداد والتجارب التي تحصل من الممارسة والقوانين الكلية التي تعتبر معايير يقيس بها الجدلي ثم خصوصية الموضوع المطروق وطواعيته أو عدم طواعيته لإمكان الاشتغال عليه جدلياً ، والأداة المستخدمة في الصناعة .

وإذا كان جارودي قد أعطانا بيمينه الحرية في خلع مبادئ الجدل ، فإنه عاد وسلبنا إياها بيسراه . يقول : « دور العقل الجدلي في التاريخ هو نسبياً يسير التحديد . ذلك أن التاريخ هو آخر الأمر جماع مافعله البشر ، وبالتالي يمكن أن تعثر فيه على الجدل الأولي ، جدل العمل » (جارودي : المرجع المذكور ٨٣ ـ ٨٤) إن هذا موافقة على أن ماتم ، تم بجبرية لا دور فيها للفرد وإبداعاته .. بل إن هذا متناقض مع ماقاله بعد ذلك وهو يحدد الخصائص العامة للمنطق الجدلي عندما قال : « المنطق الجدلي هو أولاً العقل في حالة التكوّن .. المنطق الجدلي هو فن طرح الأسئلة على الأقل بقدر ماهو طريقة لإعطاء الجواب عليها .. من خصائص المنطق الجدلي أن يربط بين عقل يرشد العمل دون أن يحتّمه وبين عزيمة مسؤولة عقلانية وحرة معاً ، تتخطّى العقل المتقوّم دون أن تحطّمه ... المنطق الجدلي هو لحظة من البناء العقلاني للواقع ، أي أنه ليس تأملاً في نظام ، بل هو بناء لنظام . ولحظة السلبية فيه ، لحظة رفض النظام السابق المتقوّم ، ورفض الانخداع بوهم وجود عالم مكتمل الصنْع خارجاً عنّا ومن ذلك هي لحظة جوهرية لأنّها تلك التي بها يتأكّد التوحيد المتنامي بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان ، بين ماهو عقلاني وما هو عملي » (جارودي : المرجع المذكور ٨٥ ـ ٨٦) وإذا كان جارودي يخشى أن نصل إلى الجمود ، مثلما فعل ستالين بالجدل وقوانينه الأربعة (انظر ستالين : المادية الجدلية والمادية التاريخية) وانجلز بقوانينه الثلاثة (انظر انجلز : جدل الطبيعة) فليس معنى هذا أن نصل إلى العكس ونصبغ الجدل بصبغة تجريبية تفقد الجدل أنه البحث عن الأصول .

لقد حدث وتساءل سارتر : « هل هناك مضاهاة بين الحركة الجدلية الواقعية والتفسير الجدلي الذي نعطيه لها ؟ » (عن فيجيه : الجدل والعلم الطبيعي ٢٥٦) إن هذا التساؤل بشكل آخر عن علاقة الجانب العلمي بالجانب الفني في الجدل . إنّ هذا تساؤل بشكل آخر عن جدلية الجدل نفسه لأن الجدل

نفسه إذا كان خلواً من الجدلية فقد الحرية ، وبالتالي فقد الثورية ، ومن ثمّ ينقلب على نفسه .. فأين نعثر بالجدلية داخل الجدل ؟

الجواب كامن في فكرة الأنموذج : فسير المجادل ليس سيراً ذاتياً محضاً ، بل هو سير موضوعي يحتوي المثال أيضاً بالمعنى الذي نجده عند هيجل وأفلاطون وجارودي وسارتر وبعض فلاسفة الصين .. يقول روبرت توكر عن جدل هيجل : « إن هيجل يقصد بالجدل الأنموذج أو ميكانيزم التطور من خلال الصراع الباطني . وعلينا أن نتذكر أنّ كانتْ قد ذكر أنّ الحياة الخلقية للإنسان تتركز في صراع باطني أو (جدل طبيعي) للواجب ضد الهوى . إن الفكرة الهيجلية للجدل هي تحول لفكرة كانْت . إنها تظل مفهوماً للصراع الباطني لكن النفس قد أصبحت الآن نفساً عالمية وإن صراعها مع نفسها قد أصبح صراعاً يحتوي العالم » (توكر : الفلسفة والأسطورة عند كارل ماركس ٥٧ ـ ٥٨) . هاهنا تتجاوز جدلية الإنسان الحدود الضيقة لها وتصبح جدلية العالم كله .. وهذا ماأبرزه فونج يو لان في دراسته (روح الفلسفة الصينية) : « أن تقف ضد عالم الأشكال والصفات وتنتقده ، بشرط ألا يكون مجرد جدال من أجل الجدال ، إنما يتضمّن أنّ الناقد لديه معرفة عن العالم تتجاوز العالم الذي يتجاوز الأشكال والصفات ، ومن ثمّ لديه معيار لأغراض النقد » (ص ٥٠) .. وفي هذا المعنى جاء معنى الجدل السارتري « فالجدل عند سارتر هو منهج لتأسيس تجربة العينية وتطوير خطاطية تصورية سديدة لمثل هذه التجربة معاً » (لينج وكوبر : العقل والعنف ١٠) ويجعل جارودي الأنموذج حافظاً لجانبي الجدل : العلم والفن : « فكرة (الأنموذج) تتيح الاحتفاظ باللحظتين الجوهريتين في نظرية المعرفة الماركسية : اللحظة المادية ، لحظة الانعكاس ، التي تنجينا من الوهم المثالي الهيجلي ، الذي يخلط بين إعادة بناء الواقع بالمفاهيم وبنائه ، واللحظة الفاعلة لحظة البناء التي تنجينا من الوهم المعتقدي ذلك الذي يخلط بين هذا الأنموذج

المؤقت وبين حقيقة مطلقة ومكتملة » (جارودي : ماركسية القرن العشرين ٧٣) إن الأنموذج هو نفسه مبدئ التي نسعى إلى تأسيسها .. وهي مبادئ القيم أيضاً .. ونحن نعرف مثلاً أن « الجدل الأفلاطوني هو الفن الذي ترتفع به الروح .. إلى مثل عالم المعقول » (فولكييه : الجدل ٢٠) .. وإذا كانت هذه المثل هي خاتمة المضاف في السير الجدلي فإنها في الوقت نفسه هي الأنموذج الذي يسير به هذا السير الجدلي .. فإذا جعلت الخير الأقصى هو نقطة وصول السير الجدلي فهو نفسه الأنموذج الذي بمقتضاه يحدث السير الجدلي نفسه .. ونحن نجد عند ابن رشد مثلاً : « إن نقطة النمو البشري العليا ليست سوى النقطة التي تبلغ ملكات الإنسان عندها إلى أقصى قوتها » (أرنست رينان : ابن رشد والرشدية ١٥٦) .

فالجوهر في الجدل ليس خلع ماهو عرضي فحسب ، وإلاّ وقعنا في السلبية بل هو أيضاً استبقاء عملية الخلع كأنموذج وهذا هو الشيء الإيجابي .. ومن ثم نستطيع أن نفهم مصطلح هيجل Aufhabung الذي يحتوي المعنيين المتقابلين : الخلع والإبقاء .. المحو والصحْو .. إنّ ماتخلعه هو العرض وما نستبقيه هو عملية الخلع نفسها .. إن ماتخلعه هو تناهينا الوجودي وما نستبقيه هو عملية خلع هذا التناهي ، أي استبقاء لاتناهي الإنسان مجدداً .. إن ماتخلعه هو التحقق بالفعل وما نستبقيه هو عملية خلع هذا التحقق بالفعل أي استبقاء التحقق بالإمكان مجدداً ... إن ماتخلعه هو محتوى الحرية وما نستبقيه هو عملية خلع هذا المحتوى ، أي استبقاء شكل الحرية مجدداً .. وهذا قريب مما قاله بعض مفكري العرب : « فهنا نقدٌ صريح لمبدأ عدم ارتفاع النقيضيْن لم يتورع السجستاني أن يصرّح به « نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حيّ وليس بحيّ ، بل رفعنا النقيضيْن فقلنا (لاموصوف) و (لا لاموصوف) » (القول أورده ابن تيمية في القصيدة الأصفهانية ، انظر: علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام ١٢٠) .. إن فعل الخلع فعل استبقاء أيضاً ، ومن ثم نستطيع أن نفهم كيف أن الجزئي كلي أيضاً .. . لقد اكتشف كونج سن لونج مايسمى في الفلسفة

الغربيـة بـاسم (الكلي) والمصطلح الفعلي الـذي يـستخـدمـه هـو Chih (ومعنـاه الحرفي « الأصبـع » أو « السهم ») ... إن الـ chih هـو مـا يـدل عليـه اسم من الأسماء ؛ أي من جهـة أنّ مـا يشير إليـه الاسم هو جزئي ومن ثمّ قـال كـونـج سن لونج : (إن الاسم هو مـا يشير إلى شيء فعلي) والشيء الفعلي جزئي ، ولكن من جهـة أخرى إن مـا يشير إليـه الاسم هو كلي . مثلاً إن اسم حصـان يمكن أن يشير إلى هـذا أو ذاك من الأحصنـة العينيـة ، لكنـه يمكن أن يشير أيضـاً إلى كليـة الحصـانيـة » (فونج يو ـ لان : المرجع المـذكـور ٥٢ ـ ٥٣) مرة أخرى إن مـا يتم خلعه هو العرضي وما يتم استبقـاؤه هو عمليـة الخلع نفسهـا .. ومن ثم فـإن عمليـة الخلع دائمة .. هي الشيء الدائم الوحيد في العملية الجـدليـة .. إنهـا الـدودة في ثمرة الوجود (انظر : سـارتر : الوجـود والعـدم) .. هي المبـدأ الأول .. هي إسقـاط ثبات الأشياء .. هي الثورية ، فالثورية هي الاهتداء دومـاً بعمليـة الخلع حيث لاقـداسـة إلا لعمليـة الخلع نفسهـا .. هي المطلق .. وعنـد أفلاطون « المطلق هو نفسه يجب النظر إليه على أنه هذه الحركة نفسها للإلغاء الذاتي ؛ هذه هي المعرفة الفعلية الوحيدة والمعرفـة بـالمطلق » (هيجل : محـاضرات حول تـاريخ الفلسفـة ٥٢٧/٣) وإن « عمليـة نسخ المرحلـة المـاضيـة جوهريـة في الجـدل .. ولقـد لخص ماركس ـ وإن كان يتهكم ـ عملية النسخ المستمرة لكل قضيـة عنـد هيجل قـائلاً : (إن الكيف منسـوخـاً يكافئ الكم ، والكم منسـوخـاً يكافئ القيـاس ، والقيـاس منسوخاً يكافئ الماهية ، والمـاهيـة منسوخـة تكافئ الظـاهر ، والظـاهر منسـوخـاً يكافئ الوقائعية ، والوقائعيـة منسـوخـة تكافئ المفهوم ، والمفهوم منسوخـاً يكافئ الموضوعيـة ، والمـوضـوعيـة منسـوخـة تكافئ الفكرة المطلقـة ، والفكرة المطلقـة منسوخة تكافئ الطبيعة ، والطبيعة منسوخة تكافئ العقل الذاتي ، والعقل الذاتي منسوخـاً يكافئ العقل الموضوعي الأخلاقي ، والعقـل الأخـلاقي منسـوخـاً يكافئ الفن ، والفن منسـوخاً يكافئ الدين والدين منسوخـاً يكافئ المعرفـة المطلقـة) » (عن مجـاهـد عبـد المنعم مجـاهـد : ثورة الجـدل الهيجلي ١٢٨) إذن الجـوهري في الجدل هو عملية النسخ ، عملية الخلع الـدائمة وهي عمليـة لامتنـاهيـة .. إنهـا هي الإمكانية الإنسـانية اللامتناهية .. إنهـا هي الحريـة اللامتنـاهيـة .. إنهـا التجـاوز

اللامتناهي .. هي السعي إلى الوحدة اللامتناهية حيث إن عالم الواقع ممزق .. « إن وحدة العالم الذاتي والموضوعي ليست أمراً واقعاً ، ليست شرْطاً مُعْطىً ، بل ينبغي الوصول إليها من خلال الصراع بين شروط متعادية متنافية .. وما أن يصبح هذا الصراع عالم الوجود الواعي - وبتعبير آخر : لدى الكائن الإنساني - حتى تصبح الصيرورة (الجدلية) هي الصيرورة التاريخية » (ماركيوز : الماركسية السوفياتية ١١٥) ، وهكذا فإنّ نفْي النفْي ليس إلا عملية الخلْع لا محتوى الخلع .. إنه عملية المحو لا محتوى المحْو ، ومن ثم تبقى عملية المحو في الصحو .. وهذه العملية مستمرة ، ومن ثم نفهم أن الجدل تاريخي ، بقدر ما أن التاريخ جدلي .. والتاريخية التي في الجدل استمرارية عملية النفي .. « ولقد تحدّث هيجل عن الجدل باعتباره (جدل التناهي الذي به يضطر التناهي ... وراء وجوده المباشر أو الطبيعي أن يستدير فجأة إلى ضده) » (توكر : المرجع المذكور ٥٨) وما جدل التناهي إلا « دينامية تضخيم ذاتي نحو اللامتناهي » (المرجع نفسه ١٤١) ، وقد شرح هذه القضية عند هيجل الدارس سُول في دراسته « مدخل إلى ميتافيزيقا هيجل » فقال : « إن تناهي مقولة ما عند هيجل قائم في استبعادها ، ومن ثم تحدّد بمقولة معارضة ، ومحْو الطابع الطرْدي بالتبادل للمقولات عن طريق الجدل هو أيضاً محو لتناهيها . وهكذا فإنّ الجدل على الأقل في جانب منه هو منهج فلسفي موجه إلى المأزق الذي تطرحه ضرورة استخدام المقولات المتناهية الخاصة بالفهم لاستيعاب الواقع اللامتناهي للميتافيزيقا . والجدل يحل هذا المأزق باستبقاء هذه المقولات على حين يمحو تناهيها » (ص ١٤٠) ولقد قال هيجل : « في استيعاب الإيجابي في السلبي تتألف المعرفة التأملية . هذا هو أهم جانب في الجدل » (هيجل : علم المنطق ، ٦٧/١) و « يؤكد هيجل أن نفي النفي ليس (حياداً) بل هو بالأحرى (إثبات) . وهذا يعني أن العملية الجدلية بالرغم من أنها هدامة بشكل مباشر في التكوين ، هي بنّاءة في النتيجة » (توكر : المرجع المذكور ٥٩) .. إنّ إدراك التناهي وعْي تعس .. والسعادة هي قهر هذا التناهي .. قهْر الوعي التعس ، و « الجدل هو الوعي في شكائه ، في المسافة المعاودة للظهور دوْماً من الأشياء ومن نفسها ؛ لكن

مصيرنا كما بيَّن هيجل ربما هو في أن يجعل سعادتنا تتم من هذا الوعي الشقي عندما ندرك حركات العقل كتعبير عن تكثّر الأشياء وانعكاس حركاتها » (جاك قال : درب الفيلسوف ٢١٨) .

ولكن قد يقال : إننا حتى الآن قد ركّزنا على تعريف الجدل ، مع أننا قلنا إن تعريف الجدل ليس هو الشيء الجوهري فيه وأن الجوهري فيه هو مهمته .. لكن فلنتذكر أنّ أرسطو قال في كتابه (طوبيقا) إن التعريف هو الجوهري .. ولكن فلنتذكر أيضاً أن هيجل قال إن اللاجوهري هو أيضاً جزء من الجوهري حيث إننا نقوم بخلعه وصولاً إلى الجوهري .. ومن هنا فإن تعريف الجدل جوهري لفهم جوهر الجدل ، لفهم مهمته .. لكن التعريف أيضاً لاجوهري لأنه ليس إلاّ لحظة عابرة في عملية الجدل .. عملية رفع للتعريف وخلع له وتجاوزه إلى مهمة الجدل .. ومن ثم نجد أن تعريف الجدل مسألة تاريخية ، حيث إنه يغتني ليخصب مهمة الجدل ويضيف لها أبعاداً جديدة باعتبارها المسألة الجوهرية في الجدل ..

فإن كان الأمر هكذا ، فإنه يحق لنا الآن أن نسأل : ماهي المسيرة الجدلية ؟ من أين تنبع وما دربها وإلى أين تصب ؟ يبدأ الجدل مما هو شائع لدى الناس جميعاً .. يبدأ من تلك المعرفة التي هي والجهل سواء ، لأنها معرفة ناجمة عن الاتصال المباشر بالأشياء .. إنه يبدأ من الواقع (بعَبْله) بما فيه من وهم وكذب ونفاق ، بما فيه من أحكام مبتسرة ، بما فيه من أخطاء ومصالح .. إنّ المسيرة الجدلية تبدأ من عبل الواقع بلغة الحياة أو من الوجود ككل بلغة الفلسفة .. وإذا كانت معرفة الواقع بعبله أشبه بعدم معرفته ، فهذا أشبه بأن الوجود ككل هو والعدم سواء .. فالجدل الذي هو حرية ، والحرية استنارة ، يبدأ بالاشتغال على أرضية بلا استنارة .. يبدأ بلا حرية مفروضة على الإنسان .. ومن ثم يبدأ التساؤل عن صدق هذا الواقع .. يبدأ بالتشكك في الحساسية الفجة .. وبفعل السلب هذا تتولد الحرية .. ويبدأ سيْر الجدل ، الذي هو سيْر الحرية .. فعندما يبدأ التساؤل يتسلل العدم في الوجود على نحو ماقاله سارتر في (الوجود والعدم) .. من الممكن ـ خلال التساؤل ـ أن يسقط الوجود في هوّة العدم ..

والعدم يكون قوة محركة .. فالتساؤل جوهره سلب و « السلب - عند هيجل - يصبح عنصراً إيجابياً ، إنه يصبح القوة المحركة التي تؤكد نفسها على شكل تعارض ونقد ضد كل شيء يسعى إلى أن يثبت في ذاتيته » (كورنو : أصول الفكر الماركسي ٤٤) .. إن ما نحب أن نؤكده هنا ، هو أن الجدل ليس كالبرهان ينطلق من النقاء الفكري والواقعي .. إنّ البرهان ينطلق من مقدمات يقينية ، على حين أن الجدل ينطلق من مقدمات ظنية .. ومن هنا ينطلق الجدل من مصادمات . ذلك أن الناس ليسوا جميعاً على حق ، فيهم المكّار والمخادع ومفتعل المكر والخداع ، وفيهم الذي يستخدم عقله ، والذي يستخدم عقله ضد عقله ، « ولم تكن الطبيعة الإنسانية وضيعة ، ولو كانت مشرّفة تماماً ، لما كان ينبغي في كل جدال ألا يكون لنا غرض سوى اكتشاف الحقيقة » (شوبنهور : المرجع المذكور ٧) .. إذن فالجدل لا يتجنّب الخطأ بل يعلم المخطئ كيف يخرج عن خطئه .. إنه يعلّم فعل النقاء الثوري ، لا بتجنب الخطأ بل بكيفية الخروج منه .. ولقد حذّرنا هيجل .. « إن أشدّ شيء ضارٍ هو محاولة إبقاء المرء بعيداً عن الأخطاء » (عن كوفمان : هيجل إعادة تفسير ١٥٧) ومن هنا ينتفي عن جدل هيجل ماقاله ماركيوز : « إنّ جدل هيجل يظل داخل الإطار الذي يقيمه مبدأ الواقع القائم » (ماركيوز : العشق والحضارة ١١٧) .. بل إنّ ، جوته لم يكن قريباً . في الروح من جدل كتاب (الظاهرتية) فحسب . بل هناك احتمال في أنه أثر فيه بشكل عميق . عندما كتب في « فلهلم ميستر » : (ليس واجب مربّي الناس هو تجنيبهم الخطأ . بل إرشاد الخاطئ حتى تركه يتجرّع خطأه حتى الثمالة من الفناجين الممتلئة حتى الحافة - هذه هي حكمة الدارسين » (كوفمان : المرجع المذكور ١٥٦) .. ويلاحظ عند أبيلار أن الجدل « كان عنده - من جهة - علم التمييز بين المجادلات الصادقة وغير الصادقة . وكان من جهة أخرى اكتشاف طريق للمجادلات نفسها من أجل الإنسان » (جرين : بيتر أبيلار ٤٠) .

وإذا كان سير الجدل هو توصل إلى المبادئ - وليس هنا مكان تفاصيل هذا السير - فإنّ هناك سيراً آخر مطلوباً وهو الهبوط من المبادئ إلى عالم الواقع ، على نحو مافعله أفلاطون تاركاً الحرية في بداية المسيرة الجدلية وفي نهايتها « فلم تجر

البرهنـة على أن الهبـوط من الخير إلى الأجنـاس الأدنى مستمر ؛ فمن الممكن أن يكون هناك انقطاع بين الخير والماهيات الأقصى المستمدة منه ، وهناك يبدو وجود انقطاع أيضاً بين الأجناس الأدنى والأفراد وهكذا ، يبدو أنّ هناك انقطاعيْن : واحداً في بداية السلم الجدلي وواحداً في نهايته ؛ ويمكننا أن نقول إن هذين الانقطاعين يضمنان حرية في العملية الجدلية » (جان ڤال : درب الفيلسوف ٢١٢) وقد ركّز چان ڤال على هذا الطريق الجدلي المقطوع جيئة وذهاباً ، « الجدل هو طريق ، طريق يُقطع مرة أخرى جيئة وذهاباً ويتكوّن - إذا استعرنا تعبيراً من عند دامسقيوس - عن طريق تمزيق الفروض والأفكار » (المرجع نفسه ٢١٦ - ٢١٧) وعندما يقطع الإنسان هذا الدرب جيئة وذهاباً فإنّ نفسه تضطرب » وعلى ذلك فإنّ المرء إذا مارأى نفساً مضطربة عاجزة عن تأمل شيء ما فإنّ من الواجب قبل أن يسخر بلا تفكير أن يتساءل إنْ كانت تلك النفس قد اضطرب إبصارها لأنها أتت من حياة نورها أبهر ولم تعتد الظلمة بعد ، أم أنها أتت من ظلمات الجهل إلى النور فبهرها الضوء الوهاج . ففي الحالة الأولى ينبغي أن نغبطها على حالها وعلى حياتها السعيدة ، أما في الحالة الثانية فينبغي أنْ نرثي لها » (أفلاطون : الجمهورية ٢٥١) .

فإذا مابدأ الجدلي في هدم الأصنام بحكم أن رسالته هي هدم المتناهيات ، فإنّ عليه أن يسير إلى المواقف الجدّية وهو مثل رجل المنطق « لا يجب أن يتحلى بالصرامة المنطقية فحسب ، بل يجب أن يتحلى بالقوة أيضاً » (فولكييه : الجدل ١٢٤) إن رسالته قائمة في إسقاط التوسطات : إسقاط التدين (لا الدين) بين الإنسان والله ، إسقاط الدولة بين الفرد والإنسانية ، إسقاط التكالب المادي بين الإنسان والروحانية .. إسقاط القومية بين الفرد والاشتراكية .. فالجدل الحق هو خلْق « المواطن - العالم » .. الجدلي الحق هو الذي لا يفكر في نفسه فقط ولا في بلده فحسب ، بل هو بالوصف الذي وصف به تروتسكي مفجر الثورة

السوفييتية لينين : « إنه يفكر (على صعيد القارات والحقب التاريخية) » (تروتسكي : الثورة الدائمة ٣٢) ، وبهذا يمكن خلق الإنسان الثوري . والإنسان الثوري بتعريف إريك فروم « هو الإنسان الذي يقهر ندّيته تجاه السلطة : لأنه يحرر نفسه من التعلّق بالسلطة ، ومن الرغبة في السيطرة على الآخرين . وهو يحقق استقلالاً حقيقياً ، وهو يقهر التشوّق إلى السيطرة على الآخرين » (إريك فروم : فرويد ٨٥) .

فما هي الأداة التي يستعين بها الجدلي على أداء مسيرته ؟ إنها العقل . والعقل هو ذاتية الإنسان الحقيقية وإن « لوكاتش يذهب إلى أنه لا يوجد جدل بدون ذاتية ، بدون قوة للروح قادرة على النفي » (بلانتي ـ بونجور : مقولات المادية الجدلية ٣ ـ ٤) . ولما كانت مسيرة الجدل تكشف الإمكانيات الباطنية ، فإنه لا يستطيع أن يستعين بأداة من خارجه ، ومن ثمّ فإنّ العقل جزء منه ، ومن هنا فإن العقل بطبعه جدلي . « وإذن فهانحن أولاء قد وصلنا ياجلوكون إلى اللحن الرئيسي للديالكتيك . وعلى الرغم من أن الديالكتيك أمر عقلي محض ، فإنّ سيره يماثل سير ملكة الإبصار في السجين المتحرر كما وصفناه في تشبيهنا . فعندما وصل إلى مرحلة التطلع إلى الكائنات الحية خارج الكهف ، ثم إلى النجوم ، وأخيراً إلى الشمس ذاتها بلغ أعلى الأهداف في العالم المنظور . كذلك يصل المرء إلى قمة العالم المعقول بالديالكتيك ، عندما يكفّ عن الالتجاء إلى أية حاسة من حواسه ، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء ولا يكفّ عن سعيه حتى يدرك بالفكر ماهية الخير » (أفلاطون : الجمهورية ٢٧١ ـ ٢٧٢) .. ولما كان الجدل علماً وفناً معاً، فإنّ العقل منفعل وفعال معاً .. إنّ العقل نفسه في دور التكوّن الجدلي .. وكما قال ابن باجة : « العقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحسّ » (عن دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢٨٤) .

و.د كان العقل أداة فهو في الموقف نفسه ذروة سعي جدلي ولقد كان ابن رشد يكرر بلا انقطاع أن العقل الفعال لا يختلف عن المعرفة التي نحصل عن الكون . وإنّ خلود العقل يعني خلود الجنس البشري (ريسان : المرجع المذكور ١٤٩) بل لقد تحدّث ابن رشد عن صيرورة العقل وأنه في دور التكوّن . فقد اضطر إلى الاعتراف بأن العقل ، ليس سوى إمكان ، ليس سوى نزوع إلى الصيْر . مشترك بين جميع الناس بجوهره ، ولكن مع تنوّعه بالْعَرض (المرجع نفسه ١٥١) ونحن نجد أن ابن باجة يتساءل : « ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعرفة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها بالأفعال الصادرة عن الروية . وتمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود . والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والروية ، أي هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه » (عن دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢٨٥) ومعنى هذا أننا سنصل إلى العقل الكامل في نهاية الزمان .. فإذا كان الحديث الشريف يقول : « أول ماخلق الله العقل » فإنّه أيضاً آخر شيء سيموت .. إن العقل هو ماليس بعد .. الجدل هو مالم يتحقق بعد .. إنه الوجوب الذى يجب أن يتحقق و « الفكر الجدلي يفهم التوتر النقدي بين (الوجود) و (الوجوب) أولاً . كشرط أنطولوجي يخص نسيج الوجود نفسه » (ماركيوز : الإنسان ذو البعد الواحد ٣٣) وساعتها سيكون الإنسان الكامل قد خُلق ، ويتم اكتمال ... الشمول ويتحقق الإنسان المطلق .. يتحقق الإنسان المطلق الذي حدثنا عنه ... حين . وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والطبيعة والكواكب وما تشبهه كأنه كون كامل (عن عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٤٨ ـ ٤٩) يتحقق الإنسان الشامل الذي حدثنا عنه لوكاتش الذي يجتمع فيه النظر والعمل ويدرك ترابط الأشياء وحركتها الصاعدة مستشرفاً المستقبل .. ذلك أن « الشمولية هي أرض الديالكتيك » (جورج لوكاتش : التكنولوجيا والعلاقات الاجتماعية ٣٢) وبهذا يكون جدل لوكاتش وحده هيجل جدلاً واحداً و هذ

الجدل الذي يصعب للغاية تعريفه ، ليس جدلاً بالمعنى الذي يقصد إليه الفلاسفة من أفلاطون إلى كانْت ، بل هو منهج لاستيعاب الحياة الإنسانية في جوانبها العينية . إنَّ الجدل الهيجلي يأمل أن يكون جدلاً فلسفياً وعينياً معاً » (هيبوليت : دراسات حول ماركس وهيجل ٧٥) وهذا الاستيعاب .. هذه الشمولية .. هي تكثيف لإمكانيات الفرد والجماعة باستشراف حركة المجتمع والتاريخ .. وهكذا نجد أن لوكاتش « عندما يتحدث عن الوعي الذاتي للبروليتاريا ، عن وعيها الطبقي ، فإنه يتحدث عما يسميه (الإمكانية الموضوعية) . إن الوعي الطبقي في رأيه ليس محصلة أو حتى متوسطاً لما يفكر فيه ويشعر به إلخ ... الأعضاء الأفراد لطبقة ما ، إنه ما يمكن أن يفعلوه في موقف ذي طابع خاص إذا كان عليهم أن يلتقطوا هذا الموقف على نحو سليم . والمواقف موضع النظر هي تلك المواقف التي تتحدد طبيعتها الجوهرية بوضع الناس في عملية الإنتاج ؛ وإن رد الفعل العقلاني الملائم لأي من مثل هذه المواقف هو الوعي الطبقي ، ومن ثم فإن تسمية البروليتاريا بأنها الهوية بين الذات والموضوع ، ليس يعني أنها استحوذت على الحقيقة كلها عن المجتمع ، بل بالأحرى إنها ـ وهي وحدها ـ قادرة على التقاط تلك الحقيقة » (باركنسون : جورج لوكاتش . الرجل وعمله وأفكاره ١١) ويتحقق الإنسان الكامل الذي حدثنا عنه عبد الكريم بن إبراهيم الجيلاني ذلك الإنسان الذي « يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية » (الجيلاني : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ، ٤٨/٢) و « الإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق ، فإنَّ الحق تعالى أوْجب على نفسه أنْ لا تُرى أسماؤه وصفاته إلاّ في الإنسان الكامل ، وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ . (المرجع السابق ٤٨) وهذا الإنسان لديه حسٌّ صادق بمواجهة الأشياء بما يناسبها ، لا أنْ يلبس لكل حال لباسها ، بل أن يواجهها مواجهة موضوعية « فيقابل الحقائق العلوية بلطافته ويقابل الحقائق

السفلية بكثافته ... ويقابل الكرسي بآنيته ، ويقابل سدرة المنتهى بمقامه ، ويقابل القلم الأعلى بعقله ، ويقابل اللوح المحفوظ بنفسه ، ويقابل العناصر بطبعه ، ويقابل الهيولى بقابليته ... ثم يقابل الجوهر بهويته وهي ذاته ، ويقابل العرض بوصفه » (المرجع السابق ٤٧) .

ولكي يكون هناك سير نحو تحقيق هذا الإنسان الكامل ، على الإنسان أن يدرك أن استيعاب الجدل هو نفسه فعل من أفعال الحرية ، شأن جوهر الجدل نفسه .. يقول لينج وكوبر شرحاً لجدل سارتر : « إن استيعاب الجدل عليه أن يكون هو نفسه لحظة في السلوك العرضي الإنساني الجدلي » (العقل والعنف ١٤٧) ، وبهذا يمكن للإنسان أن يكتسب القُنْيَة الجدلية على حد قول ابن سينا ، وبهذا الكسب يكون الحق في جانبه وينطبق عليه مايقوله أتباع موتزو Motzo : « في الجدل ... الذي على حق يكسب » (عن كريل : الفكر الصيني ٧٨) .

ولكي تكتمل رسالة الجدلي عليه أن يدرك أن الكشف عن الجوهري هو جوهر الجدل ، ولما كان الجوهري في الجدل هو استخدامه ، فإن رسالة الجدلي الجوهرية هي أن يلغي الجدل ، ويصبح هو والجدل شيئاً واحداً .. يصبح هو الممارسة الجدلية .. وإذا كان الجدل هو علم جبر الثورة ، وكان جوهر الجدل هو الثورة : فإن أقصى شيء يمارسه الجدلي أن يلغي الجبر إبقاءً على الثورية .. فإذا حدث هذا ، فإنه سيمكن مخاطبته كما خوطب السهروردي المقتول : ياسيد الوقت ؛ لأنه سيكون قد انتقل من ثورة الجدل إلى جدل الثورة .. وبهذا الفعل الانقلابي سيتمكن من خلق الجديد .. وخلق الجديد إدراك بأنّ جوهر الأمور هو عملية الخلع المستمرة ، وأنه لاثبات للأشياء مطلقاً بما في ذلك الجديد . وخلق الجديد هو دائماً موت للقديم ، بل موته حتى في الذاكرة كما يقول بول تيليش .. فمتى يأتي هذا الجديد ؟ « إن الجديد في التاريخ يأتي دوماً عندما لا يعود الناس

يؤمنون به . لكن من المؤكد أنه لا يأتي إلا في اللحظة التي يصبح فيها القديم مشاهداً على أنه قديم ومأساوي وفي حالة الموت ... إن الشيء الأول عن الجديد هو أننا لا نستطيع أن نرغمه أو أن نحصيه .. كل مانستطيع هو أنْ نستعدّ له » (انظر : مجاهد عبد المنعم مجاهد : الوجودية الدينية وتحديات العصر ٤٢ ـ ٤٣) .. والجدلي .. الثوري .. ثوري في كل المسائل ، لا في مسائل الثورة وحدها ، بل حتى في كل فعل من أفعال حياته اليومية . إنه يحدث انقلاباً في مفاهيمه وسلوكه بوعيه الذي هو أشبه بالدودة في قلب الوجود .. وبهذا الفعل الانقلابي يمكنه أن يقول لكل منا ماقاله متصوف العصور الوسطى إيكهارت : « إنك لاتستطيع أن ترى إلا بفقدان النظر ، ولا أن تعرف إلا بعدم المعرفة ، ولا أن تفهم إلاّ بالضلال » .

المراجع

١ ـ ابن سينا : الشفاء ـ المنطق ـ الجدل

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ ١٩٦٥ م

٢ ـ أفلاطون : جمهورية أفلاطون (ترجمة : فؤاد زكريا)

دار الكاتب العربي ـ القاهرة

٣ـ بور (ت. ج. دى): تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة)

لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٥٤ م

٤ ـ تروتسكي (ليون) : الثورة الدائمة (ترجمة : بشار أبو سمرا)

دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٥ م

٥ ـ التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون (جزء أول)

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ـ القاهرة ـ ١٩٦٣ م

٦ ـ جارودي (روجيه) : ماركسية القرن العشرين (ترجمة : نزيه الحكيم)

دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٦٧ م

٧ ـ رينان (أرنست) : ابن رشد والرشدية (ترجمة : عادل زعيتر)

دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ ١٩٥٧ م

٨ ـ عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي

النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ م

٩ ـ عبد الكريم الجيلاني : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل

مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ـ مصر

١٠ ـ علي سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام

دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ م

١١ ـ فروم (أريك) : فرويد (ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد)
المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ ١٩٧٢ م
١٢ ـ فروم (أريك) : فن الحب (ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد)
دار العودة ـ بيروت ـ ١٩٧٢ م
١٣ ـ كورنو (أوجست) : أصول الفكر الماركسي (ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد)
دار الآداب ـ بيروت ـ ١٩٦٨ م
١٤ـ ماركيوز (هربرت) : العقل والثورة ـ هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية . (ترجمة : فؤاد زكريا)
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٠ م
١٥ ـ ماركيوز (هربرت) : الماركسية السوفياتية (ترجمة : جورج طرابيشي)
دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٦٥ م
١٦ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد : « ثورة الجدل الهيجلي »
مجة الهلال ـ أكتوبر ١٩٦٨ م
١٧ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد : « جورج لوكاتش ناقداً وحالماً وشهيداً »
مجلة الكاتب ـ سبتمبر ١٩٧١ م
١٨ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد : « هربرت ماركيوز : من ديالكتيك اللغة إلى لغة الديالكتيك »
مجلة الفكر المعاصر ـ أكتوبر ١٩٧١ م
١٩ ـ مجاهد عبد المنعم مجاهد : « الوجودية الدينية وتحديات العصر »
مجلة الفكر المعاصر ـ يونيو ١٩٦٩ م
٢٠ ـ معجم ألفاظ القرآن
الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٧٠ م

21 - Aristotle ;
Works (Vol . I)
Oxford - 1934
22 - Creel , H . G . :
Chinese Thought
Methuen - London - 1962
23 - Engels , F . :
Dialectics of Nature
Foreign Languages Publishing House
Moscow - 1954
24 - Foulquie . P . :
La Dialectique
P . U . F . Paris - 1953
25 - Fung yu - Lan :
The Spirit of Chinese Philosophy
Routledge And Kegan Paul - London - 1962
26 - Grane , L . :
Peter Abelard
George Allen And Unwin - London - 1970
27 - Hegel . G . W . F . :
Lectures On The History of Philosophy (III Vols .)
Routledge And Kegan Paul - London - 1955
28 - Hegel , G . W . F . :
Science of Logic
George Allen And Unwin - London - 1951
29 - Heidegger , M . :
Existence And Being
Vision - London - 1948
30 - Herzen , A . :
Selected Philosophical Works
Foreign Languages Publishing House - Moscow - 1956
31 - Hyppolite , y . :
Studies On Marx And Hegel
Heinemann - London - 1969
32 - Kamenka , E . :
The Philosophy of Ludwig Feuerbach
Routledge And Kegan Paul - London - 1970
33 - Kau Fmann , W . :
Hegel . A Re - Interpretation
Anchor Books - N . Y . - 1966
34 - Laing , R . D . And Cooper , D . G . :
Reason And Violence
Tavistock Pablications - London - 1971

35 - Lukacs . 6 . :
« Tecknology And Social Relations »
Newleft Review - No 39 sep / Oct . 1966
36 - Marcuse . H . :
Eros And Civilization
Routledge And Kegan Paul - London
37 - Marcuse . H . :
« Liberation From The Affluent Society » .
In . : Cooper . D . (Ed) : The Dialectics of Liberation
Penguin - London - 1971
38 - Marcuse . H . :
One Dimensional Man
Beqcon Press - Boston - 1966
39 - Parkinson , 6 . H . R . (Ed) :
Georg Lukacs . The Man . Hiswork . His Ideas
Weidenfeld And Nicolson - London - 1970
40 - Planty - Bonjour . 6 . :
The categories of Dialectical Materialism
D . Reidel Publishing Com - Dordrect - 1967
41 - Popper . K . R . :
Conjectures And Refutations
Routledge And Kegan Paul - London - 1969
42 - Sartre . y . P . :
Being And Nothingness
Metheun - London
43 - Sartre . y . P . :
Critique de La raison Dialectique
Libraire Gallimard - Paris - 1960
44 - Sartre . y . P . :
The Problem of Method
Methuen - London - 1963
45 - Schopenhauer . A . :
Essays
George Allen And Unwin - London - 1951
46 - Soll . I . :
An Introduction To Hegel's Metaphysics
The University of Chicago - 1969
47 - Stalin . G .
Problems of Leninism
Foreign Languages Publishing House
Moscow - 1953
48 - Tucker . R
Philosophy And Myth In Karl Marx

Cambridge University Press - 1964
49 - Vigier . y . P . :
Dialectics And Natural Science
(In : Novak , G . (Ed) : Existentialism Versus Marxism)
Delta Book - N . Y . - 1966
50 - Wah , y . :
The Philosopher's Way
Oxford University Press - 1948

ابن رشد بنظرة جدلية

(١٩٧٢ م)

جارودي وابن رشد .. فيلسوف فرنسا وفيلسوف العرب .. القرن العشرون والقرن الثاني عشر .. هل يمكن أن يجتمع هذان المفكران في صعيد واحد ؟ هذه هي المحاولة التي يقوم بها مؤلف كتاب « المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد » الدكتور محمد عمارة ، في هذه الدراسة المختصرة عن فيلسوف العرب .. إنه ينطلق بالذات من تلك المحاضرتين اللتين ألقاهما جارودي في القاهرة عام ١٩٧٠ م عن (الاشتراكية والإسلام) و (أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية) ، ولكن يبدو أنه ينطلق أيضاً من كتاب جارودي (ماركسية القرن العشرين) حيث محاولة المفكر الفرنسي للتقريب بين الماركسيين والكاثوليكيين للنضال ضد الأمبريالية .. ومن هنا يمكن أن يطرح المؤلف تساؤله .. « هل من الممكن أن يكون الإنسان مادياً معتقداً بالتصور المادي الفلسفي للكون والعالم ، وفي الوقت ذاته مؤمناً ؟. أي معتقداً بوجود قوة فاعلة في هذا العالم ومهيمنة عليه . وهل في الفكر الفلسفي الإسلامي منهج وتصورات وجهود فكرية تصلح أن تكون منطلقات لجهود فكرية معاصرة ؟ نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب ، حول هذه القضية الهامة والكبرى يدور هذا البحث، ومن خلال التصور الواضح والمحدد والخصب الذي قدّمه الفيلسوف العربي المسلم (أبو الوليد بن رشد) (١١٢٦ - ١١٩٨ م) للكون والعالم ، نقدّم الإجابة ، إجابته هو أساساً وبالدرجة الأولى على هذين السؤالين وهي الإجابة التي جاءت بالإيجاب » (ص ١٣) .

فإذا كان الهدف من محاولة التوفيق بين الماركسية والكاثوليكية عند جارودي هدفاً تكتيكياً لجذب المتدينين إلى حظيرة الكفاح ضد الأمبريالية ، فإن مؤلف الكتاب عن ابن رشد يستهدف أن يعطي أساساً نظرياً لهذه المحاولة ، أو بمعنى أدق ، يريد أن يجعل من التوفيق بين الماركسيين والمتدينين استراتيجية لا مجرد تكتيك وقتي .. فهو يرى إمكانية السير في طريق التوفيق بين الفلسفة والدين حيث « أننا نعتقد أن هناك إمكانيات حقيقية أمام الفكر الفلسفي كي

يخطو إلى الأمام في هذا الطريق خطوات جديدة وضرورية ، في الوقت نفسه ، تتعلق بمدى التقارب أو الالتقاء الذي يمكن أن يصل إليه المفهوم (المثالي الديني) للكون ، والوجود والمفهوم المادي الفلسفي لنفس الموضوع » (ص ١٢) إن المؤلف لا يريد مجرد توفيق بين برنامج نضالي للاشتراكية وبين البعد الإنساني للدين ، وإنما يبحث عن أساس نظري لهذا التوفيق .

لقد وجد المؤلف في تراث ابن رشد الفلسفي أرضاً خصبة يستطيع أن يطرح فيها تصوّره عن التوفيق بين الحكمة والشريعة .. لقد كان الهدف دائماً عند المفكرين العرب القدماء التوفيق بين هذين الأمرين ، ولكن لصالح الشريعة .. وإذا كان ابن رشد قد كتب (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) فإن المؤلف يميل إلى تفسير هذا الاتصال عند ابن رشد لصالح الحكمة .. إن المؤلف ينطلق من أطروحة انجلز عن انقسام الفلسفة إلى عالمين : عالم المادية وعالم المثالية .. عالم المادية يجعل العالم مستقلاً وسابقاً على الإنسان وهو مصدر المعرفة .. وعالم المثالية يجعل الذات مصدر الوجود والمعرفة على السواء .. فإذا كانت الفلسفة تنقسم إلى هذين المعسكرين فأين مكانة ابن رشد بينهما ؟

إن المؤلف يتصور الأمر كما لو كان ابن رشد قد طرح على نفسه أطروحة انجلز ، وأنه كان على وعي بها ، ومن هنا حاول أن يوفق بين الاثنين لصالح المادية .. والمؤلف بارع كل البراعة في التدليل على هذا من كتابات ابن رشد حول الذات الإلهية والعالم ووحدة الوجود .. والمؤلف يدلل بتفسيرات غاية في البراعة والدقة والعمق في قراءة النصوص .. فالذات الإلهية عند ابن رشد ـ في تفسير المؤلف ـ « عقل محض بمعنى أنها ليست مادة ولا موجودة في مادة ، وإنما هي عقل هذا الوجود . بمعنى النظام في هذا الوجود ، أي القوانين المنظمة له » (ص ٥٥) وبهذا يكون ابن رشد قد سار في طريق الفلاسفة اليونانيين الماديين ، وأيضاً في طريق المعتزلة الذين نزهوا الله عن التجسيد والتشبيه ، نظراً لأن التنزيه هو

جوهر التوحيد في الديـانـة الإسلاميـة . إن ابن رشـد ـ في نظر المؤلف ـ لا يصنع صنيـع عبـد الرزاق نـوفـل أو مصطفى محمـود ، فهـو لا يتعمـد أن يجـد في الـدين الإسلامي متشابهات مع آراء الفلاسفـة ، بل إن ابن رشـد إنما يعكس الأمر حيث يرى أن جوهر الآيـات القرآنيـة لا ينـاقض آراء الفلاسفـة .. وإذا كان تصـور ابن رشد للذات الإلهية على أنها نظـام وعقل محض ، فـإنّ المؤلف يرى في هـذا التصور « أرضاً مشتركة بين التصور الفلسفي المادي للكون وبين الفكر الفلسفي الرشـدي عن الله والعالم والعلاقة بينهما » (ص ٥٩) .

ولكن ماصلة هذه الذات بالعالم ؟ هل الذات الإلهية قديمة والعـالم محـدث ؟ أم أن العـالم قـديم هو أيضـاً ، وهنـا يكون إشراك بـالله ، ومخـالفـة لجـوهر الفكر الإسـلامي ! إن المـوقف « الـذي يرتضيـه فهـو مـوقف الفـلاسفـة الإلهيين ، وهـو موقف يقرّ بأزلية الطبيعة وأبـديتهـا ، ويعترف في ذات الوقت بوجود فـاعل أول في هـذا الكـون ويفسر ... مصطلحـات (الفعـل) و (الخلـق) و (الـوجـود) و (العـدم) تفسيراً يبرز تكامـل هـذا التصـور الجـديـد » (ص ٦١ ـ ٦٢) .. إن العالم هو فعل الذات الإلهية .. ولما كانت الذات قـديمـة ففعلهـا قـديم أيضـاً .. إن العالم إذن كان ولا يزال شعلة أبدية حية « فأزلية الطبيعة هنا وأبديّتهـا يتحـدث عنها ابن رشد حديث اليقين ، بل ويراها النتاج الطبيعي للاعتراف بوجود مبدأ أول وعلة أولى وفاعل أول في هذا الوجود ، والأمر اللازم لكل من يسـلم بكمال هـذا المبدأ الأول » (ص ٦٤) إن العدم عند ابن رشد ليـس هو الفراغ بل الانتقـال من الوجود بالقوة والإمكان إلى الوجود بالفعل في الأعيان .. إن حركة الذات الإلهيـة سارية في العالم .. إنّها الأشياء في حركتها .. بل إن المؤلف يورد نصـاً لابن رشـد عن حركة الأجرام السماويـة يقول فيهـا : « إن كلّ كرة من الأكر السماويـة فهي حية من قبل أنها ذوات أجسام محددة المقـدار والشكل ، وأنها متحركـة بـذاتهـا » (ص ٧٧) .

والمؤلف يفسّر وحدة الوجود عند ابن رشد لا على أنها وحدة وجود بالنسبة للنفوس والعقول فقط ، بل هي وحدة وجود بالنسبة للموجودات أيضاً .. وقد كان غاية في التوفيق ، وهو يلتقط عبارة ابن رشد المستمدة من كتابه (تفسير ما بعد الطبيعة) والتي يقول فيها : « والصحيح عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته ، لا أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ ، لكن ذاته عندهم هي جميع العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها » (ص ٨٢) .

وعلى هذا يخلص المؤلف إلى أن « التصور الرشدي لذات المبدأ الأول القديم ، إلى جانب قوله بأزلية الطبيعة وقدمها ، إلى جانب قوله بوحدة هذه الذات والطبيعة .. كل ذلك يكون لنا تصوراً متكاملاً لا بحسب التصور الرشدي ، إلاّ أنه على وفاق تام مع التصور الفلسفي المادي لهذه الأمور ، على الأقل فيما يتعلق بالأسس والجوهر وأهم السمات والقسمات » (ص ٨٥) .

فإذا كان هذا هو موقف ابن رشد من الوجود ، فما موقفه في مبحث المعرفة ؟ إن ابن رشد عند المؤلف قد انطلق أيضاً من أسبقية الوجود على الفكر ، وليس سلوكنا ، ومن ثم تاريخنا إلاّ انعكاساً للوجود الخارجي .. وهذا هو العلم المحدث ، أما العلم القديم الخاص بالذات الإلهية فإنه ليس معلولاً للواقع ، بل هو مؤثر في الواقع ، لأنَّ له صفة الإحاطة والشمول .. وعلى هذا يكون ابن رشد قد « أقام بذلك أرضاً مشتركة للونين من التفكير الفلسفي ، حَسِبَ كثير من الناس ولا يزالون يحسبون ، أن اللقاء بينهما مستحيل ، وأن وجود الأرض المشتركة لهما أمر أكثر في الإحالة من المستحيل » (ص ٩٢) .

ولكن ألا نجد عند ابن رشد نصوصاً أخرى مخالفة لهذا التفسير الذي أورده المؤلف ؟ المؤلف نفسه يتنبه إلى هذا ، ويفسّره على أن ابن رشد قد قسّم الناس مراتب ، وقد خاطب كل مرتبة بطريقة ، ودعّم قوله بنصوص من ابن رشد نفسه ..

إن هذا الكتاب رغم صغره حافل وحاشد بالعديد من القضايا والمشكلات ، وهو يساعد على إعادة طرح القضايا وعدم التسليم بما هو شائع ، ومن هنا تأتي أهميته .. وإذا كان يقول في خاتمة كتابه « نتوقف في صفحات هذا الكتاب عن إعطاء تقييمنا نحن لآرائه التي ساقها في القضايا التي أوردناها في فصوله ، وتقديرنا لمدى النجاح الذي حققه في التوفيق مابين الحكمة والشريعة إزاء هذه المعضلات » (ص ٩٣) ، فهل اكتفى المؤلف حقاً بالعرض ؟. إن طرح قضيته المثالية والمادية بالنسبة لمفكر قديم هو نفسه رؤية جديدة لجزء من تراثنا ، والمؤلف في طوال الصفحات يميل إلى جانب الفلسفة المادية ، بل يميل أيضاً إلى ترجيح كفة إظهار مادية ابن رشد ، وكان بارعاً جداً في التدليل على هذه المادية بالقدر الذي كان ضعيفاً إزاء عملية التوفيق بين الحكمة والشريعة عند المفكر العربي حيث كان هناك (لويّ) لعنق بعض نصوص المفكر العربي المادية الصرف . بل ربما تأتي فائدة هذه الدراسة في أن تدفع البعض إلى التشكيك أصلاً في إمكان إيجاد أساس نظري لمحاولة جارودي التكتيكية ، إن لم يكن التشكيك حتى في هذه المحاولة التكتيكية نفسها ، وكشف مافيها من عنصر براجماتي تلفظه الماركسية .. وإذا كان المؤلف يقول في آخر أسطره : « هذا (الحضور) الذي ابتغيناه لفكر ابن رشد كي يسهم في الحوار الفكري حول هذه القضايا ، هو كل ماقصدنا إليه من هذا الكتاب الشديد الإيجاز » (ص ٩٣) فإنه عنصر تطهيري لكثير من الآراء المترسخة في النفوس عن المفكر العربي ، وربما تكون دافعاً أيضاً إلى إظهار مدى ثورية هذا المفكر وماديته ، بل وجدليته إذا مانُظر إلى قضاياه الفلسفية ، لا في إطارها الفلسفي المحض بل في إطارها الحضاري ، وإذا مانُحّي جانباً هذا التقسيم الخارجي عن انقسام الفلسفة إلى مثالية ومادية ، ورجع إلى فكر ماركس الأول ، والذي يقسم الفكر إلى فكر ثوري دافع للإنسان ، وفكر ضد هذا الفكر الثوري ، وساعتها سنرى ابن رشد في ضوء تنخسف إزاءه جميع كواكب الفكر العربي الأخرى .

من فقدان الجدل إلى التاريخ المفقود

(١٩٧٥ م)

الرسالة رائعة والهدف نبيل والمهمة شاقة ، لكن هكذا عوّدنا زكي نجيب محمود أن يختار الصعب من أجل إنسان الوطن العربي الضائع وسط الخرافة والشعوذة والسحر والتصوف .. إن زكي نجيب محمود يبحث في كتابه « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » عما يبقى من تراثنا العربي القديم يصلح زاداً للإنسان العربي المعاصر .. إن المؤلف لا ينتقي (موضوعاً) تؤلف فيه الكتب ، ويطرح جانباً بعد هذا ، ولكنه ينتقي (قضية) لكي يدفع حركة التقدم إلى الأمام . وهو يريد أن يصفي هذا التراث لا يستبقي منه سوى المعقول ، ويستبعد منه اللامعقول ، لتمكين الإنسان العربي من التحكم في مصيره .. الرسالة رائعة والهدف نبيل والمهمة شاقة ، ولكن الثمرة المجنية ـ بعد كل هذا ـ هزيلة ؛ لأن المؤلف ، وهو يدعو إلى المعقول تسلل اللامعقول في مفاهيمه ومناهجه طوال الكتاب وإن كانت الراية المرفوعة هي راية المعقول . والسبب في هذا يرجع إلى ثلاثة عوامل متداخلة .. اضطراب المنهج ، وغيبة الجدل ، وانعزال الفكر عن حركة التاريخ .

يقول المؤلف : « كادت النزعة اللاعقلية العاطفية عندهم أن تقتصر على الحياة الخاصة للأفراد » (ص ٨) ، إذن المعقول هو السائد في الحياة العامة العربية ، إذن فلا خشية هناك على تغلغل اللامعقول في هذه الحياة العامة مادام قاصراً على حياة الأفراد ، خاصة وأن المؤلف نفسه وهو يقسم كتابه إلى قسمين : الأول للجانب العقلي من التراث ، والثاني للجانب اللاعقلي فيه يقول : « تعمدت أن يجيء القسم الأول أكبر القسمين ، لتكون النسبة بين الحجمين دالة بذاتها على النسبة التي أراها واقعة في حياتهم الفعلية بين ما وزنوه بميزان العقل وما تركوه لشطحة الوجدان » (ص ٨ ـ ٩) ، إذن الخلل ليس في الحياة العامة ، ولكنه في الازدواجية الناشئة بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، وكان هذا يقتضي دراسة للعلاقة الجدلية بين : سيكولوجية الجماعة وسيكولوجية الفرد وشيزوفرانية الأفراد . لكن الدراسة لم تتسرب إلى هذا الموضوع إطلاقاً ، وإنما توقفت عند

لمحات من تراث العقل ، بهدف الترويج لـه ، لكي نضيفـه إلى حيـاتنـا اليـوميـة الراهنة ، وتوقفت عند لمحات من تراث العقل بهدف الترويج له ، لكي نضيفـه إلى حياتنا اليومية الراهنة ، وتوقفت عند لمحات من تراث اللاعقل بهدف التنديـد بـه لكي نستبعـده ، فـلا نـدخلـه في حيـاتنـا الراهنـة ، ومن ثم استحـال البحث إلى (دعوة) لاإلى (إشكال) على غرار المعتاد في أبحاثنا .

فإذا تجاوزنا هـذا كلـه ، أفمـا كان المتوقع أن نرى العقل وهو (يتواجـه) مع اللاعقل في تراثنا القـديم ؟ لنتعلم من المواجهـة كيف انتصر العقل أو انهزم ؟ ومـا هي عوامل النصر والهزيمة ؟ حتى نستفيد من التجربة التـاريخيـة فلا نكررهـا في حيـاتنـا المعـاصرة . لكننـا بـدل أن نرى (المواجهـة) بين العقل والـلاعقـل نجـد (التجـاور) .. والمسـؤول عن هـذا طريقـة العرض وفقـدان الحس التـاريخي .. يقول المؤلف : « لقد أردت بهذا الكتـاب الـذي بين يـديـك أن أقف مع الأسلاف - في نظراتهم العقلية وفي شطحاتهم اللاعقلية كليهما - فأقف معهم عند (لقطـات) ألقطها من حياتهم الثقافية ، لأرى من أي نوع كانت مشكلاتهم الفكرية ، وكيف التمسوا لها الحلول » (ص ٨) فهل تصلح طريقة (اللقطات) إبرازاً لصراع العقل واللاعقل في تراثنا ؟ إن القضية ليست لقطات عقلية أروج لها ولقطات لا عقليـة أندد بها ، وإلا انحصرنا في إطار الدعاة ورافعي الشعـارات ، هـذه (لا) قضيـة ، ولكن القضيـة هي : الحركـة الجـدليـة في صراع العقـل والـلاعقـل ، وهــذا هـو مانفتقده طوال الكتاب .. لقد قال المؤلف : « إنني في هذا الكتـاب شبيـه بمسـافر في أرض غريبة حط رحاله في هذا البلد حيناً وفي ذلك البلد حيناً ، كلما وجد في طريقـه مـا يستلفت النظر ويستحق الرؤيـة والسمـع » (ص ١٠) فهـل النظرة السياحيـة هي المسؤولـة عن فقـدان القضيـة الأسـاسيـة : الصراع ، أم أن فقـدان القضية الأسـاسية ، الصراع ، هو الذي ألجأ المؤلف إلى هذه النظرة السيـاحيـة التي هي أشبه بنظرة طائر يحلق من بعيد ، لقد حاول المؤلف أن يقدم تبريراً بقولـه :

« ليست وقفتي وقفة العالم وهو يحلل موضوعه إلى عناصره بقدر ماهي وقفة الأديب الذي ينطبع بالحوادث من حوله ، فيقص على الناس ماقد أحسّه في مجرى شعوره الداخلي » (ص ٢٧) ولنربط بين ما يقوله المؤلف هنا وما يقوله في (ص ٤٢٧) وهو يتحدث عن اللامعقول : « أفيكون بدعاً منا بعد ذلك ، أن نكتفي بالقول عن مثل هذه المشكلات وما يقال فيها ، فإنه يندرج تحت اللاعقل فهو كله من البداية وجدانات كالتي يجيش بها صدور الشعراء » المسألة عنده مسألة انطباع أديب ، انطباع وجدان ، والوجدان ، عند المؤلف ، لامعقول .. فكأن المؤلف في دعوته إلى العقل قد استعان باللاعقل للتدليل على قضيته .. إن المؤلف يريد أن يروي ماأحسّ ، ولكن هل الإحساس هو طريق التدليل العلمي ؟ ألا يخشى أن يقول قارئ ما بعد قراءته الكتاب : « إن كل ماقد قرأه إنما يندرج تحت اللاعقل ، فهو كله من البداية وجدانات ، كالتي يجيش بها صدور الشعراء » .

فإذا تجاوزنا هذا كله ، فإننا نتساءل بعد أن نقرأ فقرة في الكتاب (ص ٩٨) ، هل يصلح التثقيف العام بالنسبة لمثل هذه القضية الخطيرة التي يدعو إليها المؤلف ؟ يقول : « لكنني في هذا الكتاب (مثقف) من أبناء القرن العشرين أراد أن يطل إطلالات متفرقة على الحياة العقلية عند أسلافنا . لعل هذه الإطلالات أن تنتهي بنا إلى طابع أصيل مشترك ، فيكون هو ما يؤخذ من التراث الفكري ، كلما أردنا أن نطعم حياتنا نحن الفكرية بما يجعلها (عربية) إلى جانب كونها مسايرة لعصرنا الحاضر » . إن هناك لخلطاً بين التثقيف وبين نظرة الطائر السريعة . إن التثقيف لا يعني التغلغل في تفاصيل المسائل المتخصصة والعريضة لكنه في الوقت نفسه لا يعني أن نأخذ من تراثنا شذرات متفرقات ، مقتسمات من سياق حركتها الجدلية المتصارعة بين المعقول واللامعقول .

فإذا تجاوزنا هذا كله وانتقلنا إلى مفهوم العقل واللاعقل عند المؤلف فماذا نجد ؟. يقول : « الوقفة العقلية ـ بعبارة أخرى ـ وقفة تتقيد بالروابط السببية التي تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدي في النهاية إلى نتيجة معينة » (ص ١٧) . إذن الوقفة العقلية عند المؤلف ليست رؤية ميتافيزيقية بل هي مجرد السير الاستدلالي المنطقي ، إنها منهج وطريقة لا (وقفة) فكرية إزاء الكون والإنسان . فإذا كان هذا هكذا ، فإنه يترتب على هذا : أن اللاعقل هو انحلالٌ لروابط الاستدلال ؛ لكن المؤلف لا يضع مقابل السير المنطقي سيراً لا منطقياً إنما يضع (محتوىً) هو السحر والخرافة والتصوف . على سبيل المثال فقد رأى المؤلف في حالة اللامعقول أنه (حالة) تسري في كيان صاحبها ، فيصبح بها محبّاً أو كارهاً ، غاضباً أو راضياً إلى آخر هذه الحالات النفسية ، وتلك وهو ما يتألف منه اللامعقول من حياة الإنسان » (ص ٣٦) ، والسبب في هذه النقلة من (الشكل) إلى المحتوى بصدد الانتقال من العقل إلى اللاعقل ، هو أن المؤلف سيصطدم في حالة جعل اللاعقل سيراً غير منطقي ، بأن بعض أعلامه مثل البيركامو يبرهن على نزعته اللاعقلية بطريقة استدلالية منطقية محكمة ، بل إن الغزالي ـ كما صوّره لنا المؤلف ـ إنما يبرع كل البراعة في استغلال قدراته المنطقية للبرهنة على الحدس الصوفي ، وفي هذا يقول المؤلف « إن الغزالي إذ يؤيد اللاعقل ويناصره ، فإنما يفعل ذلك بما يشبه مناهج العقل المنطقي الذي يتنكر له ويهاجمه » .. وعلى هذا ، ألا يمكن أن نصل إلى نتيجة مخالفة ، وهي إن العقل ليس كما يقول المؤلف مجرد صيرورة منطقية . هذا من جهة ومن جهة أخرى ، تارة يعتبر المؤلف العقل شيئاً متكوناً ثابتاً محدداً يعلو على الزمان والمكان ، يقول عن المعقول : « إنه ـ دون اللامعقول ـ هو الذي يجاوز حدود مكانه وزمانه » (ص ٤٦٤) ، وتارة أخرى يجعله حركة على نحو ما يقول (ص ٣٧٣) : « العقل ... هو حركة انتقالية دائماً ، ينتقل بها الإنسان خطوة بعد خطوة ، حتى ينتهي بتلك الخطوات إلى هدف مقصود » إذن العقل يتكون ، هو في حالة صراع

يتكون ويتطور ، لكن المؤلف لا يرسم لنا طريقة هذا الصراع ، ومع ماذا يتصارع ؟ كما أن العقل وهو يتكون ، يرسمه المؤلف وكأنه يتكون بمعزل عن الإنسان دون أن يغير الإنسان .. إنه يستحيل لدى المؤلف مجرد عصاة خارجية ، يهش بها على غنم الإحساسات التي هي مصادر العلم عند المؤلف ، مع أن المؤلف نفسه قد ذكر أن العقل قد يتولد من اللاعقل ، ألم يقل : « ثم لفت أنظارنا بعد قليل كيف جاء موت الخراساني بأمر من الخليفة المنصور بمثابة الضغطة على الزناد ، فانفجر القوم يبدون من أنفسهم ما كانوا قد أخفوه ، وكان هذا الذي أخفوه ـ كما أشرنا في إشارة عابرة ـ عقائد إلحادية ، لا تتسق مع منطق العقل ، حتى حين يكون هذا المنطق في أدنى درجاته وأيسرها ، لكن رب ضارة نافعة كما يقولون ، فمن هذا اللامعقول نبتت حركات عقلية نعتز بها إلى اليوم » (ص ١٠٦) وهذه العبارة تكشف عن إقرار بجدل الواقع ـ دون قصد من المؤلف ـ لكنها تكشف أيضاً عن بذرة الإيمان باللامعقول ـ على عكس ما يريد ـ على نحو ما سوف نتبينه بعد قليل .

فإذا تجاوزنا هذا كله ، وأخذنا ننظر مع المؤلف إلى حضارتنا العربية بمفهوم العقل ، هذا المتكون المتطور ، المتغير الذي لا يغير والذي هو أشبه بإله أرسطو المحرك الأول ، فماذا نجد ؟. إننا نجد موقفين متباينين : الأول يعتبر المجتمع العربي كُلاً مصمتاً خالياً من التناقضات ؛ لأن هناك جزئية تخدم المؤلف ، والثاني يعتبر المجتمع العربي متناقضاً في الزمان الواحد ، لأن هناك جزئية أخرى تخدم للمؤلف فكرة أخرى .

لقد أطلّ المؤلف على خمسة قرون من السابع إلى الثاني عشر من الحضارة العربية ، فماذا رأى فيها ؟ إنه يأخذ القرن على بعضه ، على أنه زمن متجانس ، فوصل إلى أن كل قرن رأى الأمور رؤية مختلفة ، فقال : « خُيّل إلي أن السابع قد رأى الأمور رؤية المشكاة ، والثامن قد رآها رؤية المصباح ، والتاسع والعاشر

قد رأياها رؤية الزجاجة التي كانت كأنها الكوكب الدري ، ثم رآها الحادي عشر رؤية الشجرة المباركة التي تضيء بذاتها » (ص ٩) . إذن كان الواقع الحضاري للأمة العربية يتطور ، لكنه كان يتطور ـ في رأي المؤلف ـ كأنه كتلة واحدة متجانسة مصمتة ، وكان يتطور لا من داخله بفعل عوامله الخاصة ـ فلا شيء من هذا في الكتاب ـ ولكن من خارجه بفعل الزمن نفسه ، فاستحال الزمن إلى المطلق الذي يدخل في تطور العالم ، دون أن يتطور هو ، على نحو ما انتقد المؤلف نفسه في كتابه (خرافة الميتافيزيقا) الفيلسوف البريطاني برادلي ، وهو يردد هذه العبارة نفسها .

فإذا تجاوزنا هذا كله ، نجد النقلات فجائية ، تحدث بقفزات دون تلاحم ودون تشابكات ودون صراعات . فالمؤلف يقول : « وذلك لأني قد رأيت أهل القرن السابع وكأنهم يعالجون شؤونهم بفطرة البديهة ، وأهل القرن الثامن وقد أخذوا يضعون القواعد ، وأهل القرنين التاسع والعاشر وقد صعدوا من القواعد المتفرقة إلى المبادئ الشاملة التي تضم الشتات في جذوع واحدة ، ثم جاء الحادي عشر بنظرة المتصوف التي تنطوي إلى دخيلة الذات من باطن لترى فيها الحق رؤية مباشرة » (ص ٩) . فإننا نتساءل : بأية عوامل حدثت النقلة من الفطرة إلى وضع القواعد ، هل بعوامل باطنية أم بعوامل خارجية ؟ وهل تم النقلة بقفزة أم بتمهيد ؟ ألم ينسق المؤلف وراء الصورة الشعرية التي رسمها الغزالي لآية النور ؟ وكيف يقبلها وهي تنتهي برؤية صوفية ، والتصوف من اللامعقول الذي يرفضه المؤلف ؟

فإذا تجاوزنا هذا كله ، فكيف يرسم المؤلف لكل مرحلة بُعْداً يعيش به الناس ؟ إنه تارة فقط بُعْد سياسي وتارة أخرى فقط بعد لغوي .. وهو ينطلق فجسب لا من أرض الواقع ، بل من أرض التصور .. يقول : « كذلك (تصورت) لكل مرحلة من هذه المراحل سؤالاً محورياً ، كان للناس مدار

التفكير والأخذ والرد ؛ ففي المرحلة الأولى كانت الصادرة للمشكلة السياسية الاجتماعية : من ذا يكون أحق بالحكم ؟ وكيف يجزى الفاعلون بحيث يصان العدل كما أراده الله ؟ وفي المرحلة الثانية كان السؤال الرئيسي : أيكون الأساس في ميادين اللغة والأدب مقاييس يفرضها المنطق ، لتطبق على الأقدمين والمحدثين على سواء ، أم يكون الأساس هو السابقات التي وردت على ألسنة الأقدمين ، فنعدها نموذجاً يقاس عليه الصواب والخطأ ؟ وفي المرحلة الثالثة كان السؤال هو هذا : هل تكون الثقافة عربية خالصة ، أو نغذيها بروافد من كل أقطار الأرض ، لتصبح الثقافة عالمية للإنسان من حيث هو إنسان ؟ وجاء القرن العاشر فأخذ يضم حصاد الفكر في نظرات شاملة ، شأن الإنسان إذا اكتمل له النضج واتسع الأفق ؛ وها هنا كان العقل قد بلغ مداه ، فجاءت مرحلة خاتمة يقول أصحابها للعقل : كفاك ! فسبيلنا منذ اليوم هو قلب المتصوفة » (ص ٩ ـ ١٠) إننا نسأل : هل في قرن التساؤل عن اللغة لايحيا الناس بالسياسة ؟ وهل إذا عاشوا بالسياسة في قرن يعلنون في مطلع القرن التالي أنهم سيعيشون بالبعد الفلسفي ؟ هل يتم هذا وفق خطة مسبقة ؟ أم يأتي هذا بقدر خارجي ؟ أبفعل الزمن نفسه ؟ وإذا كان هذا حقاً فكيف في قرن البديهة وقرن وضع القواعد يظهر الجاحظ العقلاني تماماً الذي نحّى الوجدان ؟ ألم يقل المؤلف عن الجاحظ : « وقفت لأسمع إلى رجل هو أقرب الناس إلى فولتير في سخريته النافذة ، وفي عقلانيته الصارمة ، إنه هو نقطة التحول في الثقافة العربية كلها ، من ثقافة كان محورها الشعر ، إلى ثقافة محورها النثر ، وإذا قلنا ذلك ؛ فقد قلنا إنه تحوّل من نظرة وجدانية إلى أخرى عقلية ؛ فبعد أن كانت الثقافة العربية قبل الجاحظ تخاطب الأذن بالجرس والنغم ، أصبحت بعد الجاحظ تخاطب العقل بالفكرة ، إنه انتقال من البداوة وبساطة استرسلها مع الشاعر إلى حياة (المدنية) وما يكتنفها من وعي العقل ويقظته » المدنية ! إذن أليس التغيير يرجع إلى المكان لا إلى الزمان ؟! وهكذا نجد الموقف الثاني : التغاضي عن الكل المصمت للمجتمع العربي

وتناوله كمجتمعات مختلفة ، أليس هو القائل : « إن البصريين أميل إلى الواقعية العلمية التي تنشد دليل العقل ، على حين كان الكوفيون أقرب إلى وجدانية أصحاب العاطفة والخيال » (ص ٦٩) حقيقة إن الكل المُصْمت يتسلل مرة أخرى : الكوفيون كل مصمت والبصريون كل مصمت ، ولكن الكل المصمت الأصلي ـ المجتمع العربي ـ قد تفتت ؛ والكل المصمت الأصل الذي هو القرن الواحد قد تفتّت وتباين ، لكننا ظللنا على نحو آخر مرة أخرى في أرض الكليات المصمتة .

فإذا تجاوزنا هذا كله ، تجاوزنا التباينات داخل القرون ، والتباينات داخل الكيانات المختلفة داخل الوطن العربي فكيف سنتجاوز ما يقوله المؤلف (ص ١٢٠ ـ ١٢١) ! « حدث بالفعل ، والتاريخ شاهد على ما قد حدث ، أن الناس فيما يسمى بالشرق ، قد وجهتهم التربية وجهة ثقافية معينة ، تخالف الوجهة التي اتجه إليها الناس فيما يسمى بالغرب ، بحكم التربية أيضاً ، فبينما الناس فيما يسمى بالشرق ، يتلقون القيم المسيرة لحياتهم من السماء عن طريق الوحي يوحي به الأنبياء ، نرى الناس فيما يسمى بالغرب ، يزعمون أنهم إنما انتهوا إلى القيم استدلالاً عقلياً من مبدأ ، فافترضوا صوابه استناداً إلى ما زعموه إدراكاً بالبصيرة الناقدة أو بالحدس » فهل التاريخ شاهد على هذا حقاً ؟ أليس هذا تسلل من كتاب المؤلف القديم (الشرق الفنان) الذي يقسم الشعوب جغرافياً ويقسم عليهم القدرات ؟ وإذا كان الشرق هكذا فما هو موضع الحديث إذن عن تقدم العقل ؟ بل ما موضع الحديث أصلاً عن العقل والشرق ينبوعه الإلهام ؟ ومن المسؤول عن كلّ هذا ؟ قد يكون الأمر أن المؤلف استند ـ كما قال ـ : « إلى (انطباعات) أحسستها إذ كنت أقلب صحائف التراث ، أكثر مما استندت إلى مقدمات موثوق بصدقها ، لتنتج لنا نتائج موثوق بصدقها أيضاً » (ص ١١٦) فمن جهة : أهذه طريقة علمية للنظر إلى تراثنا بطريقة الانطباعات ؟ ومن جهة ثانية إذا أردنا إقناع الخلف بما هو عقلاني لدى السلف ، هل هذه هي طريقة

علمية للإقناع ؟ ثم من جهة ثالثة أليس المسؤول عن هذه الانطباعات أنها غير مصاحبة برؤية تاريخية ؟ أما كانت الرؤية التاريخية ، بقادرة على أن تجعل المؤلف ، ينظر إلى المجتمع في حركته وجدليته وصراع العقل واللاعقل عنده ؟ أما كانت هذه الرؤية ستزوّده بموقف حقيقي ، يجعله يتخلص من الأزمنة المصمتة والأمكنة المصمتة ، بل وحتى التناقضات المنهجية الصارخة .

ولكن إذا كنا قد تجاوزنا هذا كله ، فهل سنستطيع أن نتجاوز العبارة الواردة في (ص ٢٣٤) والتي ربما كانت هي المسؤولة عن أخطاء الرؤية والمنهج طوال الكتاب ؟ يقول : « إن دراستنا للتراث دراسة واعية تنتهي بنا هي نفسها إلى ترك مادة التراث من حيث هي (مضمون) فكري » ترك المضمون ! هذا هو بيت القصيد .. لكننا إذا أفرغنا التراث من المضمون ، فماذا يبقى لنا من زاد لكي نتخذه دافعاً لنا في حياتنا المعاصرة ؟ لا يبقى سوى الشكل . فما هو هذا الشكل الذي يمكن أن يفيد الإنسان العربي المعاصر ؟ لا شيء !.. وهكذا يجد الإنسان العربي المعاصر نفسه ـ بمفهوم المؤلف ـ معزولاً عن تراثه من حيث كان المؤلف قد أراد أن يربطه بتراثه (العربي) على نحو ما قد ذكر (ص ٩٨) . ذلك أننا إذا جردنا التراث من مضمونه لم يبق هناك حديث عن عربيته أو غير عربيته .. بل ربما كان ما انتهى إليه الآن راجعاً إلى أن المؤلف لا يصارع اللامعقول حقاً ؛ بل هو يصارع جوانب منه ، وإلا فما هو هذا الحديث (العلمي) عن (عبقرية) اللغة العربية ؟ (ص ٢٤٥) . وما هو هذا الحديث عن الغزالي مرة كعقلاني ومرة أخرى كلاعقلاني . ثم الأهم الأهم : إنه لا يريد أن يقتلع اللامعقول من حيث هو لا معقول ، بل يريد أن يبدل صورته ، أليس هو القائل : « وقد يتحتم للطبيعة البشرية دائماً أن تكون لها أوهامها اللاعاقلة ، غير أن النتيجة التي تلزم ليست هي أن نستعير أوهام الأولين كما عاشوها ؛ بل أن تكون لنا أوهامنا المناسبة لعصرنا وظروفه » (ص ٤٥٤) . وهذا الرأي عنده تدعيم لقول سبق أن قاله

(ص ٢٨٣) « الأدنى إلى الصواب هو أن ننظر نحن الخلف بالعقل وحده ، إلى ماقد خلفه لنا السلف من لمحات اللاعقل ، لندمج في حياتنا ما يمكن أن يتسق مع ماتراه بدورنا في عصرنا » .

لكن اللاعقل في تراثنا عند المؤلف هو السحر والشعوذة والتصوف . فهل بقي بعد هذا شيء من الرسالة العظيمة التي استهدفها منذ فاتحة كتابه ؟ لقد ذكر (ص ٤٠٢) : « إن طريق العقل واحد وأما اللاعقل فله ألف ألف طريق » . حقاً إنّ اللاعقل له ألف ألف طريق ، وأحد هذه الطرق الدعوة العقلية نفسها ، عندما تنعزل عن الجدل ويغيب عنها التاريخ .

النزعة الطبيعية ضد الجَدَل والفلسفة

(١٩٧٥ م)

يبدو فؤاد زكريا في كتابه « آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة » الذي يضم مجموعة من المقالات كُتبت على مدى عشر سنين ، أنه مفكر يأخذ بمنطق التقدم والحركة ودفع الإنسان للأمام .. ولكن هناك عبارة في مقالته « الجدل بين الوجودية والماركسية » تكشف حقيقة موقفه الفكري وأنه من أصحاب النزعة الطبيعية التي تؤمن بالثبات والسكون .. يقول : « وإذن فالديالكتيك بوصفه منهجاً يستعين به الباحث العلمي هو في واقع الأمر عائق فكري يقف في وجه تلقائية الواقع » .. ثم يضيف في المقال نفسه : « المنطق بكل صوره عاجز عن أن يدفع العلم خطوة واحدة إلى الأمام » .. وبهذا يتبيّن أن المؤلف لا يؤمن بأسبقية النظرية على السلوك العملي حيث يعلي القدح للتلقائية تسيّر الإنسان ، ويغرق في حس وقائعية العالم الخارجي ، وهي وقائعية كان الفيلسوف الألماني هيجل كثير التحذير لنا من الوقوع فيها ، حيث تحول بيننا وبين فهم الأشياء في حقيقتها ، وإخماد حس التغيير داخلنا ، وهكذا يتسلل في الكتاب نفس الموقف الواقعي الساذج الذي يؤمن به المؤلف من قبل ، ويلغي استرشاد العمل بالنظر ، بل إن المنطق الذي يدخل العالم في قوالب تساعد على فهمه والتعامل معه ، يراه عائقاً في تقدم العلم .

فإذا كان المؤلف يقول في مقدمة كتابه « إنه يؤمن بالعقل الذي يندمج في الحياة لحل مشكلاتها وهو عقل في رأيه عقل نقدي ، نراه ينسف هذا التصور للعقل داخل المقالات حيث يستحيل هذا العقل إلى عقل (فوقي) ينقد من (خارج) الحياة لا من داخلها . بل ألم يعرّف هو العقل في مقالته « أزمة العقل في القرن العشرين » تعريفاً سلبياً ، بأنه قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة ، بل ويجعله قوة علوية ، فهو في نظره القوة الوحيدة التي لا يملك البشر غيرها حكماً مشتركاً بينهم ، ومن ثم لا تبقى من محاولاته النقدية في طول مقالات الكتاب سوى الدعوات الشعارية بالمطالبة بغلغلة العقل دون أن يوضح لنا

صراعات هذا العقل مع نفسه ، ومع نقيضه ، وما هي الوسائل التي بها ينتصر ، وما العوامل التي تفضي إلى هزيمته .. بمعنى آخر : يفتقد الحس الجدلي في المعالجة ، نظراً لعدم إيمان مسبق بالجدل . وبالتالي تضيع الدعوات الشعارية على أرض النزعة الطبيعية القائمة على الحس المشترك .

يقسم فؤاد زكريا كتابه إلى أربعة أبواب تعالج : مشكلات الثقافة ، والقيم الاجتماعية ، وعلاقة الفلسفة بالمجتمع ، وبعض الأفكار المعاصرة . ويتسم العرض في طول هذه المقالات بالوضوح ، وعرض جوانب المشكلة وشرحها ، دون حسْم في معالجتها ، لافتقاد الدراسة الجدلية لجوانب القضية .. فهو في مقاله ـ مثلاً ـ « مشكلة الكم والكيف والثقافة » يرى أن المثل الأعلى للثقافة والتربية الفنية والأدبية هو إزالة التعارض بين الكم والكيف .. لكن القضية ليست في هذا الرأي ، بل في الوصول إلى علاقة (محددة) بين الكم والكيف .. فما هي هذه العلاقة المحددة ؟. في النهاية لانجد شيئاً ! بطبيعة الحال إن الآراء الاجتماعية الواردة قد تكون صائبة ؛ لكن تظل في حدود الدعوى دون تكثيف حقيقي ، لأنّ المقالات اتخذت طابعاً تعميمياً محضاً ، شأن العديد من المقالات لعديد من كتّابنا الذين يتخذون موقف النصح والإرْشاد .

ويقول المؤلف في « القيم الإنسانية بين الحركة والجمود » إن التقدم في معناه الحقيقي إنّما هو نفس العملية التي تنمو بها الحرية ، وتتحقق بها سيطرة الإنسان على الكون ، وتنميته لمواهبه وقدراته .. الأمر يظل في إطار الجمل العامة .. أما كيف تساعد الحرية على هذا التقدم ؟ بأي مفهوم هي ؟ كيف تفضي الحرية المطلقة إلى فوضى وقهر لقدرات الإنسان ؟ فلا شيء سوى التعميم ..

بل إن حسّاً براجماتياً يتسلل أحياناً في ثنايا المقالات .. ألم يقل عن الاشتراكية حتى لو بدت مفتقرة إلى الإنسان المنطقي ومنطوية على بعض

الصعوبات الفكرية هي في الوقت ذاته ضرورة عملية ؟ إن القضية ليست كما يقول تخليص الاشتراكية من الصعوبات النظرية ، بل إنَّ جعل الاشتراكية بلا ضرورة فكرية ومنطقية ، هو تحويلها إلى انتهازية ، وهو عين ما يريد أن يرفعه عن الاشتراكية .. بل إن الحس البراجماتي واضح تماماً في مقالته « اشتراكية العالم الثالث نظرة نقدية » فهو يقول : إن الحد الفاصل بين انحياز الجماهير إلى نظام اجتماعي معين ، أو نفورها منه ، هو في نهاية الأمر ما يقدمه إليها هذا النظام من مكاسب . وهو بهذا يجعل الكسب هو المعيار ، وتختلط الأمور وتستحيل الاشتراكية إلى براجماتية .. إن مثل هذا الموقف ينسرب أيضاً إلى فهمه للفلسفة وتاريخها ، فتاريخ الفلسفة عنده هو تاريخ محاولات لاحقائق ، وفي هذا القول يتمثل الابتعاد عن الجدل ، حيث إن الجدل كان سيوصل إلى أن الفلسفة هي حقيقة كل عصر ، وأن تاريخها تاريخ تعميق الحقيقة لامجرد محاولات لاصلة بينها ، بل إنه أقام تعارضاً غريباً بين ازدهار الفلسفة مع عزلتها عن الحياة وتدهورها مع ارتباطها بالحياة ، مع أن تاريخ الفلسفة أكبر الشواهد على عكس هذه القضية ، وينتهي بذلك إلى الموقف اللاحاسم : « لكم وددت لو استطعت أن أختم هذا المقال بكلمة تفاؤل فأقول : إن الفلسفة سوف تتمكن يوماً ما ، من الجمع بين فاعلية اليسار وإيجابيته وبين عمق اليمين وتنوعه » .

إن مثل هذه الأقوال لاتكشف إلا على أن فؤاد زكريا في هذه المقالات لا يضع مقدماته موضع التساؤل .. وهذا لا يدخله منطق البرهان ، بل يدخله في منطقة الخطابة على نحو ما يقول أرسطو .. فبأي معيارٍ ، أعطى اليسار السطحية ووهب اليمين العمق ؟ وهل الإيجابية قاصرة على اليسار ؟ والأمر نفسه يتضح في دعوته لجعل تعليم الفلسفة قاصراً على طلبة الدراسات العليا ، بحجة إيجاد العمق للشباب للتفلسف .. وإذا كان هو نفسه يفرق بين العلم والثقافة ، ويجعل الفلسفة من ضمن الثقافة ، فلماذا إذن نقصرها على مرحلة من مراحل التعليم ؟ وإن عدم

وضع المقدمات موضع التساؤل هو ضد التفلسف .. فالتفلسف هو تعميق في المبادئ الأولى والقضايا الأولية .. وإذا كان المؤلف يقول : إن العمل لكي يكون إنسانياً ، ينبغي أن يكون خلاقاً .. والفلسفة لاتعرف في عباراتها لغة الوجوب ، لأن جوهرها هو التدليل ، وجعل هذا الوجوب نتيجة في سيرورة منطقية . وإذا كان المؤلف يرى أن مشكلة الفيلسوف الوجودي كارل ياسيرز هي أنه مع قدراته الفكرية التحليلية لا يتوقف ليسائل نفسه عن معنى الحرية ، أفلا يمكن توجيه نفس السؤال للمؤلف : أليس التفكير الفلسفي تعميقاً للمفاهيم والسيرورة الجدلية والمنطقية لعملية التفكير والاستدلال وصياغة كل هذا في الإطار والمصطلح الفلسفيين ، ليكون كل هذا عاصماً من الانزلاق في البعد الاجتماعي للتحليل وحده ، وصياغة الشعارات الفكرية البراقة ؟

العقل في غيبة الجدل والبراكسيس

(١٩٧٥ م)

قليلة هي الأصوات التي ترتفع في عالمنا العربي المعاصر مدافعة عن العقل ، وسط النزاعات اللاعقلية والخرافة والشعوذة .. وتقل هذه الأصوات المدافعة عن العقل بشكل كبير في مجال الدراسات الفلسفية الخاصة بتراثنا العربي .. فالسائد هو أصوات المتصوفة والسنة .. ومن هذه القلّة القليلة المدافعة عن العقل في تناول تراثنا الفلسفي العربي محمد عاطف الوافي في كتابه الأول « النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد » وحتى كتابه الخامس الذي نعرض له هنا بالدراسة والنقد : « ثورة العقل في الفلسفة العربية » وهو يرفع الأعلام للعقل والنزعة العقلية .. وهو يعد صوتاً نادراً نحتاج إليه لغربلة تراثنا ليحملنا بدل أن نحمله .. ومنذ السطر الأول لكتابه الأخير ، حدّد اتجاهه الذي سيطل به على موضوعه : « اتجاهي الذي أؤمن به وأدافع عنه في مجال الفلسفة العربية ، هو الاتجاه العقلي التجريدي » وبهذا المنظور العقلي يريد أن يطل على فلسفتنا في الوطن العربي ، فهذا المنظور هو وحده الكفيل بتقدمنا « وأكاد أقطع بأننا لو سرنا في طريق التقليد مئات السنوات ، وانحرفنا عن نهر العقل فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة ، في سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية وكشف مافيها من مواطن القوة والضعف » (ص ١٣) بل إنه يربط تقدم التاريخ والفكر بتقدم العقل : « لا تلوموا العقل أيّها القوم بل انظروا إلى المهام التي أنجزها ، والمهام التي مازالت أمامه ، والتي تتجدد يوماً بعد يوم ، ويقيني أنه سيقوم بإنجازها ، إذ أن تاريخ الفكر الإنساني والفلسفي منه على وجه الخصوص ، يعد تاريخاً للعقل إلى حد كبير » (ص ٣٤) . ولكن ماذا لو انحرف العقل ؟ الجواب عند المؤلف : « العقل هو الذي يصحح نفسه بتمرده على نفسه . نعم العقل يصحح العقل ، إذ لا يقوم اللامعقول بتصحيح المعقول . إنّ هذا العقل يتميّز باتّساع النطاق والتنوع والخصب والعمق . وهذه المميزات تسمح للعقل بتعديل مساره ، إذا أحسّ أنه انحرف عما ينبغي أن يكون عليه التفكير العقلي » (ص ٣٤) .

والمؤلف بهذا العقل يريد أن يحدث ثورة ، وهو يريدها ثورة داخلية ، لا ثورة خارجية ، والثورة من الداخل عند المؤلف هي الثورة التي « تنفذ إلى شرائح من الأفكار التي تركها لنا نفر من المفكرين ، فلاسفة كانوا أو متصوفة أو متكلمين ، ونأخذ بعد تحليل هذه الأفكار في تحديد اتجاه صاحبها ، وإذا وضعنا أيدينا على اتجاه صاحبها ، فقد عرفنا موقف العقل من هذا الاتجاه أو ذاك من الاتجاهات » (ص ١٥٢) .. ويلقي المؤلف بضوء أوضح على هذه الثورة الداخلية : « سيدرك القارئ تماماً أننا إذا كنّا اليوم نعلن عن ثورة العقل في مجال الفلسفة العربية ، فإن تلك الثورة ... تعد ثورة من الداخل لا ثورة من الخارج . نعم ثورة من الداخل لأنها تكشف أولاً عن موقف الفيلسوف أو المفكر بأمانة موضوعية ، وبعدها يجيء النقد داخلياً لا خارجياً ، وليست ثورة من الخارج تعبّر إلى حد كبير عن موقف الرفض التام المطلق » (ص ١٦٦) .

فما هو هذا العقل الذي يريد المؤلف أن نأخذ به ، وينظر به إلى التراث ، ويدعونا إلى اعتناقه ؟ إنه عقل متكون جاهز مفروض علينا من أعلى ، عقل قدري إن جاز لنا استخدام مثل هذا التعبير : « إنّ تقدمنا يرتكز على تمسّكنا بالفعل ، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة ، حتى يكون هذا العقل معبّراً عن عظمة الفكر التي لا تدانيها ولا تقترب منها عظمة أخرى » (ص ١٦٦) إنه عقل (معلق) ، أو عقل (مفارق) ، لا نجد انعكاساً في الكتاب لأية جذور تربطه بالواقع المعاش .. وترتب على هذا ، أن المؤلف وهو ينقد الفلاسفة والمتكلمين والصوفية ، قد يأتي النقد صحيحاً في الإطار الفكري المحض ، لكنه يظهر هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين والصوفية ، وكأنّهم يتجادلون ويتناقشون داخل غرف معزولة عن هواء الحياة .. إن المؤلف يريد للفلسفة أن تتنفس من نسائم العقل لكي تتحدد ، والإرادة هنا نبيلة ، وكانت ستزداد نبلاً ؛ لو ارتبطت الفلسفة كذلك بالحياة ، حتى يرتبط العقل في النهاية بالحياة .

وكيف فهم المؤلف أبعاد العقل وخصائصه ؟ يقول : « المذهب العقلي هو الذي يؤمن صاحبه بقيمة العقل ، وأنه يشتمل على مبادئ أولية ، على ضوئها يهتدي المرء في حياته الفكرية » (ص ٤٢) ويقول : « يقال عن شيء ما إنه (عقلي) ؛ لأنه يستند إلى العقل ، وعلى ذلك تسمى النتيجة التي ينتهي إليها عقلية ، وكذلك يقال على كل مالديه قوة الاستدلال » (ص ٤٢) ويقول أيضاً : « ينادي المذهب العقلي بالثقة بالعقل ، أي الوضوح والبرهان ، والاعتقاد بفعالية الضوء الطبيعي ، وهو يقابل بهذا الصوفية والغيبية وأصحاب التقليد ، ولا يسمح في العقائد الدينية بقبول إلا ما هو منطقي مقبول » (ص ٤٣) . إذن فإنّ خصائص العقل عند المؤلف هو قوة الاستدلال والوضوح الفطري والمبادئ الأولية .. ومن الملاحظ أنها كلها خصائص صورية للعقل ، وهي تجعله عقلاً تجريدياً غائباً عن أرض الواقع والتاريخ ..

فلنبدأ بملاحظة خارجية : إن المؤلف وهو يدرس التراث العربي ، يريد أن يعرف العقل ، فلجأ إلى المراجع الأجنبية وحدها . ليس هناك حجر بطبيعة الحال على الأخذ بالفكر الأجنبي ، ولكن المؤلف بحكم تخصصه في تراث العرب الفلسفي ، وبحكم الموضوع الذي يدرسه ، أما كان يتحتّم عليه منهجياً التوصل إلى مفهوم للعقل من خلال تراث العرب ، وعقد مقارنة بين هذا المفهوم وتراث الغرب ؟ بل أليس هذا هو الموضوع الذي نتوقعه من عنوان الكتاب ؟ « ثورة العقل في الفلسفة العربية » .. ألم نكن نتوقع أن يطرح المؤلف مفهوم العرب للعقل وأنواعه ، بين عقل فعال ومنفعل ومفارق ، وعقل متكون وعقل في دور التكوين ؟ ألم نكن نتوقع أن يطرح المؤلف صراعات هذه الأضرب من العقول في التراث الفلسفي عند العرب ، وأيها انتصر وما سبب هزيمة العقل الذي انهزم ؟ ثم إن عنوان الكتاب هو ثورة العقل في الفلسفة العربية ، أفلم يكن متوقعاً أن نتبين حدود هذه الثورة للعقل في الفلسفة العربية ، وماذا فعلت هذه الثورة بحياة

الأفراد من قائليها ومتلقيها ، والمؤمنين بها والمعارضين لها ، وما الذي أحدثته في واقع الحياة الاجتماعية للأمة العربية ، وهل انتصرت هذه الثورة ؟ وهل أخفقت ؟ وما السبب ؟ وعلى يد مَنْ ؟ وما المصير ؟ إنها الأسئلة التي تطرح ، والتي كان ينبغي أن نجد عنها إجابة .. لكن الكتاب سار في منحىً آخر يقوم على أخذ عينات من الفكر الكلامي والفكر التصوفي لنقدها من أجل تمجيد الاتجاه الفلسفي من خلال منظور عقلي لدى المؤلف ، وهو موضوع مطلوب ومهمة شاقة ورائعة ، أن يقوم بها المؤلف ، لكنه جانب تطهيري ينتظر الحركة الجدلية التالية ، ببيان قيمة العقل على نحو مااستخدمه المفكرون العرب قديماً .. لقد اكتفى المؤلف واعتقد « أننا بنقدنا لهذين الطريقين : الطريق الجدلي والطريق الصوفي نكون معبرين من جانبنا وبصورة ما من الصور العديدة عن ثورة العقل في الفلسفة العربية » (ص ١٢١) . وكان عنوان الكتاب يقتضي بجانب هذه المهمة مهمة أخرى ، هي بيان الثورة العقلية نفسها عند العرب .

حقاً لقد تناثرت بين الحين والحين بعض مفاهيم العرب عن العقل .. فمثلاً يورد المؤلف رسالة الفارابي في معاني العقل .. يقول الفارابي : « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة ، الأول : الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل . الثاني : العقل الذي يردده المتكلمون على أنسبتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل ، والثالث : العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتابه البرهان .. إلخ ... » (ص ٧٩) ألم يكن من الأفضل العرض المنهجي المتناسق لمعاني العقل عند المفكرين العرب ؟ ألم يكن الأمر يحتاج مثلاً إلى أنّ واحداً مثل الفارابي ، قد أدرك وجود أضرب مختلفة للعقل ، وتبين بأي مفهوم للعقل يفهم العقل ؟ خاصة وأن هناك مَنْ يقف ضد العقل ؟ على نحو ماأورد المؤلف نقلاً عن الكلاباذي : « العقل عاجز ، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله » (ص ١٢٢) فالقضية ليست هي إيمان المؤلف بالاتجاه العقلي فحسب ـ وهو شيء مطلوب

وجميل حقاً ـ بل القضية هي : كيف تطور الواقع العربي ، سواء بالعقل أم باللاعقل ، وسواء مع العقل أو ضد العقل ؟

وواضح أن المؤلف يوحّد بين العقل والاستدلال ومن ثم فإنه يأخذ بالبرهان طريقاً للحق .. وهو موقف صوري محض ، يجرّد العقل من محتواه .. وقد يوصّل إلى موقف معاكس فالغزالي مثلاً كان يؤمن بالاستدلال العقلي المنطقي ، لكنه كان يوظّفه للتوصل إلى موقف تصوفي .. وكان مثال الغزالي وحده كافياً لكي يبين للمؤلف أن القضية الأولى بالنسبة لأطروحة العقل هي (استخدام) العقل ، أي تحولات العقل الجدلي في البراكسيس أو السلوك الغرضي الإنساني .. لقد (استخدم) الغزالي البرهان وتوصل إلى التصوف .. و (استخدم) بعض علماء الكلام الجدل ـ وهو في نظر المؤلف أقل مرتبة من البرهان ـ ومع هذا وصلوا إلى مواقف عقلية أكثر تقدّماً من الغزالي .. فما السبب ؟. السبب أن للعقل الجدلي تحولاته وألاعيبه وجدلياته . فالعقل على نحو ماوضح هيجل ، يمتاز بالمكر وهو يمارس دوره في الواقع ، ومن ثم فقد يتحوّل العقل إلى اللاعقل ، وقد يتحول اللاعقل الممتزج بالجدل إلى مواقف عقلية ، تدفع المجتمع إلى التطور ، والفرد إلى الترقّي الفكري .. بل إنّ التصوف الذي يرفضه المؤلف ، نجد فيه أنموذجاً مثل الحلاج ، حوّل التصوف من شعوذة إلى سلاح للنضال ، وجعل له أبعاداً فكرية ، فاقترب بهذا ـ رغم اختلاف المنطلقات ـ مع كثير من أصحاب التقدم والترقي من الآخذين بالعقل .. بل إنّ تناول العقل في الممارسة والتاريخ ، هو الذي سيبين ماإذا كانت هناك ثورة أم لا ، وهل هي ثورة من الداخل أم ثورة غير حقيقية ؟

إن النزعة العقلية عند المؤلف بوقفه الممتاز في النظر إلى التراث ، تحتاج إلى أن تكون نزعة محتوى لاشكل فقط .. ونحن لانحتاج إلاّ أن نلفت النظر إلى النص الذي أورده المؤلف لابن رشد (ص ٣٩) : « ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع

الأسباب فقد رفع العقل » لقد أدرك ابن رشد أن الفكر العقلي ليس برهنة واستدلالاً فحسب ، بل هو إدراك الترابط العلي ، وهو ليس مسألة صورية ، بل هو كذلك ترابط الواقع ترابطاً علياً ، وتنبه ابن رشد إلى أن هذا النوع شيء مختلف عن أشكال التفكير الأخرى ، لم يلغها وإنّما أبقاها مع تحديده العقل من خلال المحتوى .. والسؤال يظل : كيف استخدم ابن رشد هذا العقل الجدلي في البراكسيس ؟ وربما بالرد على هذا السؤال ، سنحظى بمثال ممتاز لتحول العقل النظري إلى عقل عملي في تراثنا العربي .. وهو جواب الأمل المعقود على أن نظفر به من جانب مفكر عقلي مثل الدكتور محمد عاطف الوافي الذي يرفع كل الرايات لسلطان العقل وسط الخرافات .

تم الكتاب

القهرس

الناشر

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهرانى – الفجالة

ت : ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة